

Les origines du taiji quan dans la littérature populaire occidentale

CONSTRUCTION D'UNE TRADITION INVENTÉE

Dominic LaRochelle

Cet article cherche à mettre en évidence le processus par lequel les livres populaires sur le taiji quan publiés en Occident construisent une tradition d'arts martiaux. En effet, cette tradition se construit en puisant dans un matériel culturel déjà existant (en l'occurrence les traditions taoïstes) qu'on replace dans un contexte nouveau (la pratique des arts martiaux). Il en ressort un discours qui cherche essentiellement à montrer que le taiji quan est un art qui tire ses origines des traditions taoïstes anciennes. On peut diviser cette stratégie discursive en quatre points, à savoir quatre origines attribuées au taiji quan et qu'on retrouve dans la littérature populaire occidentale sur le taiji quan. Ces différentes origines ne s'opposent pas forcément mais se complètent très bien : une origine technique, qui fait un lien avec les pratiques d'alchimie interne et la médecine traditionnelle chinoise ; une origine philosophique, qui fait un lien avec les textes de la tradition Lao-Zhuang ; une origine mythique, qui distingue une tradition interne et une tradition externe des arts martiaux ; et une origine historique, qui comble un vide historique entre les mythes anciens et la pratique contemporaine.

La tradition, en tant qu'« appel que le présent adresse au passé, ou l'héritage par lequel le passé se survit dans le présent » (Pépin, 1989 : 827-828), constitue essentiellement un discours qui a pour fonction d'établir un lien entre le passé et le présent et dont le but premier est de légitimer des croyances et de donner un sens à ses pratiques. Connaître les origines d'une tradition dont on fait partie, c'est construire un lien avec un passé et, par le fait même, avec d'autres personnes qui, avant nous, ont adhéré aux mêmes principes et se sont adonnées aux mêmes pratiques. Dans les sociétés modernes qui sont de plus en plus historicisées, où la commémoration historique est un lieu de cohésion sociale forte (l'historien Pierre Nora parle même d'« obsession commémorative »), il n'est pas surprenant de constater que les traditions (qu'elles soient sociales, politiques, religieuses ou autres) tirent leur légitimité d'un passé plus ou moins lointain, que ce passé soit historique ou mythique, « authentique » ou « inventé ».

Le *taiji quan* (souvent romanisé *tai chi chuan* ou simplement *tai chi*) n'échappe pas à ce phénomène. La notion de tradition liée à la pratique du *taiji quan* doit se comprendre ici à différents degrés qui sont tous pris en considération dans la présente analyse. Le *taiji quan* en tant qu'art martial constitue d'abord une tradition en lui-même. Il possède ses mythes d'origines, ses grands maîtres, ses différentes branches ou familles, et son enseignement technique particulier qui le distinguent des autres écoles. Mais en même temps, cet art martial fait parti d'une plus grande tradition qu'on nomme communément tradition « interne » ou « taoïste » des arts martiaux, tradition qui regroupe le *taiji quan* mais également d'autres écoles comme le *bagua zhang*, le *xingyi quan* et le *liuhebafa*. Cette tradition s'oppose habituellement à une tradition « externe » ou « bouddhique » des arts martiaux. Finalement, le *taiji quan* fait partie évidemment d'un grand ensemble qu'on nomme « arts martiaux », « *wushu* » ou « *gongfu* », une grande tradition qui regroupe les arts de combat de la Chine (ou même également des autres pays asiatiques) et qu'on distingue généralement des arts militaires. Ces trois traditions (le *taiji quan*, la tradition interne et les arts martiaux en général) qui caractérisent, chacune à leur manière, le *taiji quan*, doivent être distinguées dans l'analyse, mais on comprendra cependant que leurs discours respectifs se recoupent et se chevauchent fréquemment.

Dans cet article, je m'attarderai à décortiquer le discours sur les origines du *taiji quan* tel que présenté dans la littérature populaire.¹ Comme il est commun de le rencontrer dans la culture chinoise, ce discours repose à la fois sur un récit historique et mythique, et établit également des liens avec des traditions déjà existantes et plus anciennes. Dans ce contexte, le rapport aux traditions taoïstes est fondamental dans la structure du discours. La stratégie employée ici par les auteurs des livres populaires vise donc en grande partie à faire valoir que le *taiji quan* est fondamentalement issu des traditions taoïstes, dont on fait remonter les origines (à tort, selon plusieurs spécialistes) à l'antiquité chinoise. Il s'agit d'une stratégie d'interprétation et de légitimation importante, car elle permet d'intégrer la pratique des arts martiaux à l'intérieur d'une tradition philosophico-religieuse bien établie et à lier cet art à des pratiques vieilles de plusieurs siècles. Le discours cherche, en définitive, à légitimer le fait que la pratique du *taiji quan* est plus qu'une simple pratique martiale et a des relations avec une pratique spirituelle taoïste.

Cet article est divisé en fonction du matériel culturel qui structure la rhétorique sur les origines du *taiji quan*. On remarquera également que l'analyse commence avec les éléments plus anciens et se rapproche peu à peu des éléments plus récents. Tout d'abord, j'aborderai la question des origines techniques du *taiji quan* à travers le discours qui lie cet art martial aux pratiques taoïstes anciennes (comme la méditation, les techniques respiratoires, les pratiques énergétiques et la gymnastique) et à la médecine traditionnelle chinoise (elle-même traditionnellement en lien avec les traditions taoïstes). Par la suite, je m'attarderai aux origines philosophiques du *taiji quan* à travers un discours qui lie l'art martial aux textes de la pensée chinoise de l'Antiquité, en particulier les textes taoïstes de la tradition *Lao-Zhuang*. Ces textes ne traitent pas

¹ Cet article est tiré d'une thèse de doctorat en sciences des religions déposée au mois d'avril 2010 à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. La thèse, intitulée *La réception des traditions d'arts martiaux chinois en Occident : analyse d'un discours légitimateur dans la littérature populaire*, se veut une analyse de la littérature populaire sur le *taiji quan* visant à comprendre comment les cultures occidentales reçoivent les traditions d'arts martiaux chinois. Ces livres populaires, qu'on voit apparaître au début des années 1960, constituent pour la plupart des manuels techniques ou des essais sur le *taiji quan*. Leur particularité est qu'ils sont écrits par des pratiquants, en anglais ou en français, et donc, qu'ils sont destinés essentiellement à un public occidental. La présente analyse se fait donc directement à partir des références tirées de ces livres populaires. On se référera à la bibliographie à la fin de l'article pour une liste non exhaustive de ces livres.

directement de pratiques martiales, mais permettent de replacer la pratique du *taiji quan* dans un cadre philosophique et moral. J'examinerai ensuite les origines mythiques du *taiji quan* à travers le discours qui distingue une tradition interne et une tradition externe des arts martiaux. Ce discours apparaît d'abord dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, mais fait référence à des personnages fondateurs remontant respectivement au XIII^e siècle, avec l'immortel taoïste Zhang Sanfeng, et au VI^e siècle, avec le moine indien Bodhidharma. Il sera récupéré au XIX^e siècle par les pratiquants de *taiji quan* qui intégreront cet art martial à la tradition interne. Finalement, je m'attarderai aux origines historiques que l'on attribut généralement au *taiji quan* à travers les différents récits légendaires des maîtres contemporains du *taiji quan* (aux XIX^e et XX^e siècles). Ces légendes ont permis aux pratiquants de *taiji quan* de combler un vide historique entre les pratiques contemporaines et les mythes anciens, structurant ainsi une lignée solide, mais permettent également d'introduire une notion importante dans les arts martiaux, celle du *qi*, de l'énergie vitale, qui a permis aux grands maîtres d'accomplir des exploits souvent surhumains et dont la maîtrise devient un idéal à atteindre pour les pratiquants contemporains. Ces quatre « origines » ne s'opposent pas forcément ; elles font partie d'un même discours véhiculé dans les livres populaires et qui cherchent à convaincre que le *taiji quan* est fondamentalement taoïste.

1. Les origines techniques du *taiji quan* : les pratiques taoïstes et la médecine traditionnelle chinoise

1.1 Les pratiques psycho-physiologiques taoïstes

Pour comprendre le discours sur les origines techniques et philosophiques du *taiji quan*, il faut comprendre les fondements du taoïsme. Les récentes recherches ont permis de voir un peu plus clair dans cette mosaïque de traditions diversifiées (car on doit en effet parler de traditions taoïstes au pluriel). Livia Kohn distingue trois types d'organisations et de pratiques au sein des traditions taoïstes. Ces types ne sont évidemment pas hermétiques, mais permettent de mieux comprendre le phénomène, en particulier son apport dans les arts martiaux chinois. Kohn distingue d'abord une tradition qu'elle nomme « taoïstes de tradition littéraire ». Ceux-ci proviennent généralement de l'élite instruite et portent leur attention sur les idées du taoïsme telles qu'exprimées par les anciens penseurs faisant partie de ce qu'on appelle communément l'école taoïste (*daojia*). Les taoïstes de cette tradition

découvrent donc leur lignée et puisent leur légitimité à travers une dévotion inconditionnelle aux textes classiques tels que le *Daodejing* de Lao zi et le *Zhuang zi*, et construisent leur identité autour des idées centrées sur le *dao* (Kohn, 2001 : 5). La tradition du *taiji quan* puise en partie dans cette tradition, j'y reviendrai lorsqu'il sera question des origines philosophiques.

Kohn distingue ensuite une tradition qu'elle nomme « taoïstes de tradition communale ». Ceux-ci se caractérisent par un groupe plus organisé qui suit les « enseignements taoïstes » (*daojiao*). Ils sont structurés en hiérarchie cléricale et sont soumis à des initiations formelles, des rituels réguliers et des prières aux divinités chinoises. Certains de ces groupes ont peu de contacts avec le reste de la société, opérant en fraternités très serrées et s'adonnant à des rituels secrets. D'autres sont plus impliqués dans la société et s'occupent des affaires reliées au temple local et de la vie quotidienne (mariage, funérailles, protection et exorcisme) (Kohn, 2001 : 6). Il est à noter que la tradition du *taiji quan*, telle que présentée dans la littérature populaire, a pratiquement occulté tout ce qui touche à cette dimension plus « liturgique » ou « religieuse » du taoïsme pour se concentrer sur la tradition littéraire et sur le troisième type organisationnel.

Ce troisième type est caractérisé, selon Kohn, par les taoïstes spécialisés dans les pratiques « d'alchimie interne ». Ces taoïstes se concentrent sur les pratiques dites de *yangsheng*, « nourrir le principe vital » (« nurturing life »). Ils proviennent de toutes les couches de la société, mais leur préoccupation première est l'atteinte d'une bonne santé, la longévité, une certaine paix de l'esprit et éventuellement une immortalité spirituelle. Ils sont généralement peu impliqués dans la politique et la vie sociale, ces groupes étant plutôt structurés sur la relation maître-disciple ou sur un modèle de vie monastique. Kohn fait par ailleurs remarquer une continuité entre les pratiques d'alchimie interne, qui sont identifiées dès l'époque de Laozi et de Zhuangzi, et les pratiques plus modernes et même contemporaines de *taiji quan* (Kohn, 2001 : 6).

Et en effet, la tradition du *taiji quan* capitalise beaucoup sur cette dimension du taoïsme. Les auteurs de livres populaires sur le *taiji quan* s'entendent généralement pour dire que la pratique de cet art martial vient directement des « pratiques internes » du taoïsme antique. Pour ces auteurs, le *taiji quan* est un art qui, à travers l'entraînement au

combat, mène à une sagesse, à un éveil spirituel ou même à l'immortalité.² Cette immortalité, à la fois physique et métaphysique pour les taoïstes, est atteinte à travers les pratiques communément nommées « alchimie interne » (*neidan*). Elles consistent fondamentalement à utiliser les énergies du corps comme ingrédient d'une réaction alchimique (Miller, 2003 : 109). L'objectif des pratiques d'alchimie est littéralement de renverser le temps, c'est-à-dire renverser le processus de vieillissement du corps. Par des exercices de méditation, de gymnastique (*daoyin*) et de visualisation interne, le pratiquant recherche un « embryon immortel » à l'intérieur de son corps (Miller, 2003 : 110, 112). Ces pratiques visent d'abord à un raffinement des substances ordinaires ou grossières qui constituent l'être humain vers quelque chose de plus subtil et spécial qui est de l'ordre d'une transcendance spirituelle : *jing*, l'essence, le fluide, le corps ; *qi*, le souffle, l'énergie ; et *shen*, l'esprit (Robinet, 1989 : 317).

Pour bien des spécialistes du taoïsme, le *taiji quan* est un exercice moderne qui aurait évolué depuis les anciennes gymnastiques taoïstes, associées à la méditation et à la visualisation, bref, à l'alchimie interne. C'est le cas entre autres de Catherine Despeux, qui définit le *taiji quan* comme une gymnastique :

Associated with the various other longevity and meditation techniques of the Taoist tradition, gymnastics are found to represent a preliminary stage on the path to liberation of body and spirit. They were most closely linked with breathing exercises, diet control, and abstention from cereals, as well as with elementary alchemy (drugs), visualizations and concentrative meditations. [...] Gymnastics were moreover a technique that, when accompanied by visualizations, aimed at refining the elixir, at recovering and harmonizing the vital forces of the three cinnabar fields. Thus used, they were a means not only to longevity but to immortality. Basically a means of expelling bad and old, used-up energies, gymnastics at the same time helped adepts absorb good, new and vital forces. They represent an

² Livia Kohn fait cependant remarquer que le terme « immortalité » dans les traditions taoïstes peut être trompeur au sens où l'on ne parle pas d'une immortalité physique en tant que telle. Il s'agit davantage d'une transcendance du corps physique vers un état spirituel. Mais il ne s'agit pas non plus d'une transcendance complète, car l'immortel garde généralement des contacts avec le monde des humains (Kohn, 2001 : 49, 56-57).

important step on the way toward harmonization of the individual with heaven and earth (Despeux, 1989 : 258-259).

Les livres populaires sur le taiji quan font le même type de liens en montrant que cet art martial recherche les mêmes objectifs de longévité tirés des pratiques taoïstes (Antoni, 1983 [1977] : 11 ; Horwitz, 2003 : 247 ; Bond, 1997 : 220 ; Maisel, 1972 [1963] : 174-175 ; Da, 1986 : 16). Certains auteurs sont cependant plus précis que d'autres. Yang Jwing-Ming établit un lien direct entre taiji quan et neidan en reprenant les quatre stades de raffinement de l'élixir :

In Daoist Nei Dan (i.e., internal elixir) Qigong training, in order to reach the final enlightenment, there are four training procedures. These four are : refining the essence and converting it into Qi (Liang Jing Hua Qi), refining the Qi and converting it into spirit (Lian Qi Hua Shen), refining the spirit and transforming it into emptiness (Lian Shen Fan Xu), and finally crushing the emptiness (Fen Sui Xu Kong). To complete these four training procedures, you must know how to regulate your body, breathing, mind, Qi, and finally spirit. Moreover, you must also know to ripen the internal cultivation into external physical health and longevity. This kind of cultivation is called "double cultivation" (Shuang Xiu) and includes the cultivation of human nature as well as physical life.[...] Any Taijiquan practitioner must recognize, understand, and practice this double cultivation (Yang, 2003 : 40 [150]).

José Carmona fait, quant à lui, un rapprochement entre le *taiji quan* et le *daoyin* (gymnastique respiratoire) taoïste : « Les techniques respiratoires du TAIJI QUAN sont issues des antiques pratiques du souffle DAOYIN et TUNA dont les plus anciennes mentions figurent dans "L'illustration du DAOYIN" (DAOYIN TU), un manuscrit daté du II^e siècle de notre ère découvert sur le site de MAWANGDUI en Chine centrale [...] » (Carmona, 1995 : 73). Cheng Man-Ch'ing s'attarde plutôt au rapport entre le *taiji quan* et la méditation taoïste et bouddhique :

It is a common experience that whenever we get excited, we feel tautness in our muscles, contraction in our hearts, and discomfort in our stomachs. To keep one's nerve system in a state of calm is one of the effective ways to keep healthy. Buddhists and Taoists who teach their disciples to sit for long hours in meditation follow

same principle. I venture to say that the principle of "sung" in T'ai-chi Ch'uan is to teach one how to achieve calmness in action and meditation in movement (Cheng, 1981 : xvii).

Horwood parle plutôt du *neidan* (alchimie interne) en termes de *neigong* (travail interne), expression plus fréquemment utilisée dans les arts martiaux chinois : « *The Chinese sages developed a process of synthesizing jing into chi using internal focusing. These methods came to be known as the nei kung, taught only secretly in "family" versions of Tai Chi and Chi Kung. Such techniques allowed adepts to conserve and add to their existing life force* » (Horwood, 2002 : xvii).

Tous ces auteurs s'attardent à montrer que le *taiji quan* est, en définitive, une pratique de longévité taoïste. À noter ici qu'aucun de ces auteurs ne parle du fait que le *taiji quan* pourrait mener à une forme d'immortalité ou à une transcendance métaphysique. On laisse généralement cela aux taoïstes pour ne s'attarder qu'à l'aspect « longévité » et aux bienfaits sur la santé physique et mentale.

1.2 La médecine traditionnelle chinoise

En effet, qui dit longévité dit également guérison et bonne santé. Dans ce contexte, le taoïsme a toujours entretenu des liens étroits avec la médecine traditionnelle chinoise. Ces deux traditions, qui se sont constamment interinfluencés au fil des siècles, ont en commun deux éléments importants par rapport à la pratique du *taiji quan* : d'abord une conception particulière du corps, qui fait de celui-ci un microcosme calqué sur le macrocosme que représente l'univers entier ; ensuite la notion d'énergie vitale ou de souffle, le *qi*. Durant la période Han (206 av. J.C – 220 ap. J.C.), la croyance en l'immortalité (telle que nous l'avons vu plus haut) est en effet supportée par le développement général d'un système de santé organisé et de pratiques médicales. Ce système médical est basé sur une correspondance étroite entre le corps humain et le reste de l'univers (Kohn, 2001 : 51). Cette conception du corps fut appliquée aux pratiques d'alchimie taoïste, mais également à l'acupuncture, technique qui se développe également à l'époque de la dynastie Han. Le corps prend donc une place primordiale dans la spiritualité taoïste : « *Daoism is unusual, however, in that it makes our entire human physiology, from brain to livers, a central theme of its spirituality. The body in facts is the pre-eminent space in which Daoism*

operates. The body is the object of many Daoist practices and also the means by which Daoists engage in their spiritual life and cultivate their nature » (Miller, 2003 : 53-54).

Au centre de cette conception du corps se trouve la notion d'énergie vitale ou de souffle, le *qi*. Il semble que, dès le 1^{er} siècle ap. J.C., les penseurs chinois de différentes traditions avaient déjà élaboré un modèle relativement sophistiqué qui expliquait en détail comment le *qi* fonctionnait dans le corps. Selon ce modèle, encore en vigueur aujourd'hui dans les milieux taoïstes et ceux de la médecine traditionnelle, le *qi* est perçu comme un système énergétique qui circule dans tout le corps à travers des canaux qu'on nomme communément les méridiens (*jingluo*) (Miller, 2003 : 57). Ce système est calqué sur le système qui régit l'univers entier. Le *qi* est l'énergie fondamentale de tout l'univers qui se condense en forme de matière, donc celui qui donne vie au corps humain. Le principe physiologique à la base de la médecine traditionnelle chinoise se résume par les constants échanges d'énergie vitale qui s'opèrent selon l'alternance du *yin* et du *yang*. Et ce principe ne gouverne pas seulement le corps humain mais est aussi lié à tout l'univers. « *This means that the well-being of the physiological systems at the microcosm level of the body can only be achieved by harmonizing with the broader macrocosmic dynamics of the context or environment in which they are located* » (Miller, 2003 : 59).

Miller, comme d'autres spécialistes du taoïsme (Kohn, Despeux, Robinet), affirme qu'aujourd'hui, la relation la plus concrète que l'on peut trouver entre la santé et la religion se situe dans la pratique du *taiji quan*.

The basic principle of taiji quan as it is practiced today is that the individual physically embodies the interplay of yin and yang in a sequence of movements that embody assertive (yang) and receptive (yin) modes of action. Of course it is perfectly possible to practice taiji quan as a form of gentle exercise, and this is the way it is most commonly presented to newcomers. At the same time it is also possible to undertake taiji quan as a form of qi cultivation in which the individual is guiding the qi of his or her body through the various external movements. At a more cosmic level, it is possible to see taiji quan as a type of ritual dance in which one embodies and plays out the basic yin-yang complementary of the Dao (Miller, 2003 : 66).

Cependant, comme c'est souvent le cas, Miller a de la difficulté à démontrer des liens historiques évidents entre la pensée taoïste ou la médecine traditionnelle chinoise et la pratique du *taiji quan*. Les liens établis sont habituellement théoriques et techniques, mais ne passent généralement pas l'examen de l'analyse historique.

Cette faiblesse de l'analyse n'arrête cependant pas les auteurs de livres populaires sur le *taiji quan* qui n'hésitent pas à établir des liens entre cet art martial et la médecine traditionnelle chinoise, même si l'argumentation de ces auteurs paraît assez générale et un peu faible lorsqu'on la regarde dans son ensemble. Joey Bond fait remonter ce lien à des temps plusieurs fois millénaires :

The connection between mind and body has intrigued the Chinese for millennia and traditional Chinese medicine has recognized the relationship between mental and physical aspects of disease for nearly five thousand years. Through the effective modalities found in the Tai Chi methodology, physiological and psychological integration is highlighted. This celebrated method of approach enlists the mind to direct the energies of the body and allows the diverse organic functions to operate in harmony. Special detail is paid to the unification of upper and lower body dynamics as it relates to movement and in its positive effects on overall health (Bond, 1997 : 85).

Edward Maisel, quant à lui, établit un lien entre le *taiji quan* et la gymnastique soi-disant élaborée par l'empereur mythique Yu : « *Another type of gymnastics had earlier been inaugurated by a legendary emperor belonging to some ancient dynasty, as a method of improving the health of his people after a great flood. It was he who first compared an unexercised body to stagnant water* » (Maisel, 1972 [1963] : 175). Sophia Delza fait de même, mais en introduisant également l'apport du *Nei jing*, le *Classique de la médecine chinoise* écrit par l'empereur Huangdi :

Emperor Yu doubtless was putting into practice theories on circulation inherited from his ancestors who believed that "the blood current flows continuously in a circle and never stops... it flows like the current of a river... the heart regulates all the blood of the body... unceasing circle movement which is life – circulation

is the vital current". These are concepts from the year 2600 B.C. (according to the Classic of medicine, Nei Ching, compiled in the third century B.C.) with which our modern world agrees, and are the scientific basis of the physical structure of T'ai Chi Ch'üan (Delza, 1961 : 180).

Stuart Olson établit également un lien entre le *taiji quan* et le *Nei jing* en étant, on doit l'admettre, un peu plus nuancé et critique que les autres auteurs :

It is uncertain as to how the teachings of the Yellow Emperor may have influenced the later art of T'ai Chi, as there are no direct correlations between the two. The teachings on the internal development of the Immortal Spirit (Hsien Shen), however, would have to have had a great influence on T'ai Chi. At the very core of T'ai Chi is the goal of attaining Shen Ming (Illuminated Spirit) and the mobilizing of ch'i (hsing ch'i), which are also at the core of Huang Ti's teachings. Shen Ming is the very state of mind the sages claimed to have sought to achieve when compiling the I Ching [...]. As with the later invention of T'ai Chi, the teachings of the Yellow Emperor are motivated by the arts of self-healing, longevity, and immortality (Olson, 2001 : 29).

On introduit fréquemment un autre personnage qui vient établir un lien entre le *taiji quan* et la médecine traditionnelle chinoise. Il s'agit du soi-disant médecin ou chirurgien du nom de Hua To. Ce personnage semi-historique, semi-légendaire, aurait vécu au III^e siècle de notre ère et aurait, entre autres, expérimenté les premiers anesthésiques (Delza, 1961 : 181). Mais il est surtout reconnu pour l'élaboration d'un système d'exercices gymnastiques basé sur les mouvements de cinq animaux : le tigre, la grue, le cerf, le singe et l'ours. Ces exercices, nommés *wu xing xi*, ou « jeu des cinq animaux », permettaient au pratiquant d'aller rechercher les qualités de chacun de ces animaux, des qualités qui leur permettaient de rester alerte, vigoureux et en santé. En plus de Sophia Delza, plusieurs auteurs établissent un lien direct entre ces exercices et le *taiji quan* : Maisel, 1972 [1963] : 175-176 ; Antoni, 1983 [1977] : 17 ; Da, 1986 : 18 ; Breslow, 1995 : 195 ; Bond, 1997 : 181, 197 ; Habersetzer, 1998 : 39 ; Horwood, 2002 : 19).

2. Les origines philosophiques du *taiji quan* : la tradition *Lao-Zhuang* et la pensée chinoise

2.1 Taoïsme philosophique versus taoïsme religieux : une interprétation à réviser

Tout comme les origines techniques, le discours sur les origines philosophiques sert à convaincre que le *taiji quan* tire ses origines de la philosophie des grands penseurs du taoïsme, dont les écrits sont relativement bien connus du public contemporain, même en Occident : le *Yi jing*, le *Daodejing* et le *Zhuang zi*. Le discours populaire tente donc de convaincre que la pensée qui sous-tend ces ouvrages dits « philosophiques » est à la base de l'élaboration du *taiji quan*, tant du point de vue de la technique que de la morale et de l'état d'esprit de la pratique. De façon générale, cette pensée (et les ouvrages où elle se retrouve) est directement reliée à ce qu'on a appelé communément la tradition *Lao-Zhuang*³. Les auteurs de livres populaires sur le *taiji quan* puisent très souvent dans ce taoïsme « philosophique », qu'on oppose habituellement à un taoïsme « religieux », même si les recherches des dernières années ont montré que cette distinction ne tenait pas la route d'un point de vue historique.

Cette interprétation veut en effet que le taoïsme soit né dans des cercles philosophiques au IV^e siècle av. J.C., quelques fois appelés l'« école du *tao* », qui étaient orientés vers la recherche d'une harmonie naturelle avec l'univers. Cette tradition aurait « dégénéré » à partir du II^e siècle ap. J.C. en intégrant des éléments « religieux » à la pratique (prières, cultes rendus aux divinités, rituels élaborés, etc.). H.G. Creel faisait encore ce constat en 1956, reprenant les idées d'Henri Maspero : « It is generally believed that in some manner Taoist philosophy gradually took into itself indigenous practices and "superstitions", absorbed much from Buddhism, and was transformed into Hsien Taoism. Maspero calls this view "superficial" » (Creel, 1956 : 144). Creel définit le taoïsme religieux par le terme *xian* (*hsien*), qui fait référence aux immortels taoïstes autour desquels s'est développé tout un culte religieux. Il va même jusqu'à dire que ces deux traditions sont

³ Du nom des deux penseurs de l'Antiquité, Lao zi et Zhuang zi, à qui on attribut des textes importants, le *Daode jing* et le *Zhuang zi*.

indépendantes l'une de l'autre et se sont formées dans des contextes différents (Creel, 1956 : 145).

L'école du tao était représentée par quelques penseurs, dont les principaux, Lao zi et Zhuang zi, auraient rédigé des textes « fondateurs » (le *Daodejing* et le *Zhuangzi*). Cette période fut longtemps appelée « taoïsme classique », de par sa nature soi-disant « philosophique », mais également parce que cette forme de taoïsme était considérée comme étant à l'origine de toutes les traditions taoïstes. Ces penseurs « classiques » apparaissent donc en même temps que d'autres écoles telles que les confucianistes, les mohistes, les légalistes, toutes ayant eux aussi leurs penseurs et leurs textes fondateurs et ayant, chacune à leur façon, modelé le paysage philosophique et spirituel de la civilisation chinoise. Ce phénomène a longtemps été reconnu par les chercheurs sous le nom des « cent écoles ».

Les récentes recherches sur le taoïsme tendent cependant à rejeter cette interprétation générale des origines de ces traditions. Russell Kirkland insiste sur le fait qu'à l'époque du taoïsme « classique » (période qui se termine traditionnellement avec l'unification de la Chine par Qin shi Huangdi, en 221 av. J.C.), il n'a jamais existé quelque chose qui s'apparente à des « écoles » ou des « voies » à proprement parler. Les catégories telles que « taoïstes » et « confucianistes » ne sont apparus que plus tard, à l'époque des Han (206 av. J.C - 221 ap. J.C). Ces catégories ne représentent pas, avant cette époque, une réalité sociale, politique, économique ou historique précise, mais plutôt une catégorisation artificielle qui fut acceptée sans autre critique par la plupart des gens des époques subséquentes jusqu'au XX^e siècle (Kirkland, 2004 : 20-21).

Kirkland rejette donc également toute notion de taoïsme « classique » :

“Classical Taoism” never existed, either as a social entity or as a set of coherent ideas or value. Even well-known texts – such as the Tao te ching – can be imagined to have “coherence” only if one does violence to the facts of what is written within them. And all such texts have come down to us in forms that took shape only in Han times, or, in the case of the Chuang-tzu, the third or fourth century CE. So an accurate reconstruction of “classical Taoist

ideas" is simply not possible, for there was never really any such thing. [...] What later Taoists inherited from "classical" times was actually an assortment of cherished behaviors and practices, and a richly varied matrix of interpretive frameworks within to think about those practices (Kirkland, 2004 : 21-22).

Il ne faut donc pas rechercher l'origine du taoïsme dans une école ou chez des penseurs particuliers, mais plutôt dans une multitude de traditions disparates, non institutionnalisées, sur lesquelles s'est structuré le taoïsme, principalement à l'époque des Han (206 av. J.C. – 221 ap. J.C.), mais également tout au long de l'histoire ultérieure. Les cadres interprétatifs dans lesquels s'est construit le taoïsme furent influencés par des éléments issus des valeurs et des pratiques provenant d'autres traditions qui se sont développées dans le panorama historique et culturel de la Chine, telle que la tradition mohiste, plusieurs écoles confucianistes divergentes, plusieurs penseurs légalistes (qui ne s'identifiaient à aucune école ou organisation particulières), et une myriade de groupes divers qui ont développé les idées de *yin* et *yang* et de *wuxing* (cinq phases). « *All those traditions originated quite independently from anything that has ever been commonly regarded as "Taoist", e.g., "Lao-tzu" and "Chang-tzu" » (Kirkland, 2004 : 22).*

Ce qui est sûr, c'est que le taoïsme se développe à une époque de grande effervescence philosophique, religieuse, sociale et politique. C'est à cette époque que se développent les concepts fondamentaux qui structureront la pensée chinoise jusqu'à aujourd'hui : le *dao*, le *yin-yang*, le *wu-wei*, les cinq phases (*wuxing*), les huit trigrammes (*bagua*), etc. Mais contrairement à l'opinion populaire, ces concepts n'ont pas une origine commune clairement identifiée. Ils émergent à l'intérieur d'une multitude de traditions disparates et plus ou moins organisées, et seront subséquentement récupérés, de manières souvent différentes, par les différents mouvements philosophiques et spirituels, dont les mouvements taoïstes. On ne peut donc pas parler de taoïsme à l'époque d'avant les Han. On ne peut parler que de traditions développant différentes notions et pratiques dans lesquelles iront puiser les taoïstes des époques ultérieures. À la limite, on pourrait parler, comme le dit James Miller, de « proto-taoïsme », dans la mesure où on peut identifier certains éléments qui seront plus tard incorporés dans le taoïsme. Mais ce n'est qu'avec ces traditions ultérieures qu'on verra apparaître

véritablement une identité taoïste qui intégrera des éléments de philosophie, mais également des aspects religieux.

La quasi-totalité des livres populaires sur le *taiji quan* invoque encore presque toujours cette ancienne interprétation qui sépare (et même oppose) un taoïsme philosophique et un taoïsme religieux, comme s'il s'agissait d'une évidence. Ces auteurs, comme l'ont fait les missionnaires jésuites et les sinologues du début du XX^e siècle, privilégient le taoïsme dit « philosophique », en faisant valoir qu'il s'agit là du taoïsme « authentique » et que la branche « religieuse » n'est qu'une dégradation du taoïsme originel. Le *taiji quan*, au contraire, tire ses origines, selon ces auteurs, du taoïsme classique, philosophique, et authentique, en particulier de la pensée de livres comme le *Daodejing*, le *Zhuang zi* et le *Yi jing*.

Par exemple, Bill Douglas affirme d'emblée : « *Taoism (pronounced dowism) is an ancient Chinese philosophy of life* » (Douglas, 1999 : 68). Certains auteurs, comme Yang Jwing-Ming, expliquent plus spécifiquement que le *taiji quan* est issu de la « philosophie taoïste » à travers les textes « fondateurs » :

Philosophically, the major concepts of Tai Chi Chuan are rooted in Taoism. In particular, two major Taoist texts were, and are still today, important for the Tai Chi practitioner : the Tao Te Ching and the I Ching. While neither books is in any way a martial manual, both books firmly establish a way of thinking about the world which affected every aspect of Tai Chi Chuan from breathing techniques to power development (Yang, 1982 : 8).

Arieh Lev Breslow tient un discours similaire : « *When people speak of Taoism, they are generally referring to certain basic ideas that most Taoists held in common. Specifically, most Taoists regarded the fathers of Taoism – Lao Tzu and Chuang Tzu – as the seminal philosophical inspiration of their movement* » (Breslow, 1995 : 113). D'autres auteurs, comme Da Liu, font remarquer que le *taiji quan* tire ses origines de la « philosophie » taoïste à travers la théorie du *yin* et du *yang* :

The theory behind these practices is based ultimately on the Tao as a joining together of opposites, the fundamental principal of Taoist philosophy. The two opposing manifestations of the Tao,

called *yin* and *yang*, have universal significance and apply to the phenomena of the cosmos as well as to the operation of the human body (Da, 1986 : 4).

Joey Bond, quant à lui, décrit le *taiji quan* à partir de la « philosophie du Tao » pour décrire le *taiji quan* :

As a philosophy, the Tao holds the most important secrets of Chinese thinking. The lessons of the Tao are based on the practical insights evolved from the ancient cultural life of China and issue forth from the highly gifted minds of the Chinese, whose conceptual framework is suffused with profound insights and intuitive ingressions revealing the nature of the human mind and the state of the human soul. This exploration in self-reality requires that the student apply himself resolutely to the task of natural self-order, which is dynamically represented in the mind-body fusing of the Tai Chi approach (Bond, 1997 : 151).

Comme on le voit, la plupart des auteurs présentent le taoïsme, dans le contexte de la pratique du *taiji quan*, comme une philosophie. Certains livres s'attardent au rapport avec les textes dits « philosophiques » (Liang, 1977 [1974] : 131 ; Jou, 1988 [1981] : 213 ; Bond, 1997 : 147, 188 ; Chuckrow, 1998 : 10 ; Olson, 2001 : ix ; Wong, 2002 : 294-295). D'autres sont moins spécifiques mais insistent sur le fait que le *taiji quan* est lié à la « philosophie » taoïste ou, du moins, à la « philosophie » chinoise (Maisel, 1972 [1963] : 8 ; Jou, 1988 [1981] : 87 ; Breslow, 1995 : 15 ; Chuckrow, 1998 : 16 ; Douglas, 1999 : 49, 52 ; Horwitz, 2003 : 23 ; Barrett, 2006 : 237).

2.2 L'influence de la tradition Lao Zhuang dans le taiji quan

Encore ici, les auteurs de livres populaires s'efforcent ainsi d'insérer la pratique du *taiji quan* dans un cadre plus large que la seule pratique d'un art de combat, à savoir un cadre philosophique. Une des « stratégies » employées par les auteurs est de rechercher, dans les textes de la tradition *Lao-Zhuang*, des éléments qui viennent alimenter un côté « spirituel » dans la pratique des arts martiaux. Le *Daodejing* est un texte d'environ 5000 caractères, divisés en 81 chapitres, attribué à un personnage du IV^e siècle av. J.C. du nom de Lao zi, mais qui est fort probablement une collection de petits textes d'origines diverses et qui

furent colligés vers cette époque. Il contient une série d'aphorismes sur différents sujets allant de la politique à l'alchimie interne en passant par l'éthique et les comportements humains et sociaux. Le texte est très lyrique, souvent hermétique, et généralement difficile à interpréter. Il reste cependant, encore aujourd'hui, un des textes fondamentaux de la pensée chinoise et le texte chinois le plus traduit. Zhuang zi, l'auteur allégué du livre du même nom, est souvent considéré comme le successeur de Lao zi, bien que certains spécialistes aient récemment révisé cette affirmation (voir Billeter, 2002). L'auteur a probablement vécu vers le III^e siècle av. J.C., mais le texte tel qu'on le connaît aujourd'hui fut plutôt compilé autour de 300 ap. J.C. (Miller, 2003 : 6). Dans sa version actuelle, il comporte trente-trois chapitres mais reste beaucoup plus volumineux que le *Daodejing*. Certains de ces chapitres, en particulier les huit premiers, sont attribués à Zhuang zi lui-même, mais on s'entend généralement pour dire que plusieurs chapitres sont d'autres auteurs et ont été ajoutés subséquentement. Le *Zhuang zi* se veut un texte philosophique présentant des arguments fondant un scepticisme épistémologique et un relativisme moral. Il met l'accent sur la transformation spontanée de toutes choses dans le monde naturel et sur l'impossibilité d'expliquer ce monde à travers un vocabulaire fixe ou des principes humains. Il est centré sur la personne du sage, ou « l'homme vrai » (*zhenren*), un individu auto-accompli qui erre dans le monde et s'adonne à des pratiques méditatives, libéré des conventions politiques, sociales et culturelles (Miller, 2003 : 5-7).

Les auteurs populaires puisent dans ces ouvrages pour donner un contexte philosophique à la pratique du *taiji quan*. Le *Daodejing* est plus souvent cité, c'est pourquoi je me limiterai à cet exemple. Stuart Olson parle de cet ouvrage en ces termes :

Within this work are wonderful aphorisms that directly relate to the very premise and heart of T'ai Chi practice. The Tao Te Ching at its very root is a model for leading a life void of aggression – valuing yielding over forcefulness and, most importantly, viewing virtue as the highest power of human and spiritual beings (Olson, 2001 : 31).

Arieh Lev Breslow abonde dans le même sens : « *The Tao Te Ching is one of the most important books in Chinese literature. It contains many ideas that form the foundation of T'ai Chi, and is an important key to understanding Chinese thought* » (Breslow, 1995 : xiv). D'autres auteurs

vont plus loin en citant le *Daodejing* pour puiser des concepts et notions qui sont perçus comme essentiels à la pratique du *taiji quan*. L'analogie de l'eau, fréquemment utilisée dans le *Daodejing*, est souvent reprise par les auteurs de livres populaires. Ils font particulièrement référence au chapitre 78 :

Rien n'est plus souple et plus faible que l'eau,
 Mais pour enlever le dur et le fort, rien ne la surpasse
 Et rien ne saurait la remplacer.
 La faiblesse a raison de la force ;
 La souplesse a raison de la dureté.
 Tout le monde le sait
 Mais personne ne peut le mettre en pratique.

...

(Traduction Liou Kia-hway, 1967 : 116)

Ce passage renvoie à l'idée que la souplesse et la faiblesse, qu'on tente de mettre en application dans la pratique du *taiji quan*, sont supérieures à la force physique et à la dureté. Plusieurs auteurs font appel à ce passage et à cette analogie (Da, 1986 : 12 ; Carmona, 1995 : 15 ; Douglas, 1999 : 56 ; Horwitz, 2003 : 81 ; Yang, 2003 : xxviii, 25).

Stuart Olson reprend un autre chapitre du *Daodejing* qui renvoie, lui aussi, à la supériorité de la « faiblesse » et de la souplesse :

Another very important concept Lao Tzu presented in relation to the development of T'ai Chi is found in his question, "Can you obtain the pliability of a child? " The bones of a child are soft and pliable, and the internal processes of T'ai Chi, the circulation of ch'i, are meant to increase and reestablish marrow to the bones, making them more pliable. A child's mind and spirit are not hindered by constraints of logic and rationalism, as implied in the Christian Bible – "have childlike faith". [...] The motive of T'ai Chi is identical with this Taoist thinking, to bring the body and mind back to the pliability of a child (Olson, 2001 : 31-32).

Certains auteurs justifient l'approche méditative du *taiji quan* en citant certains passages du *Daodejing*. Arieh Lev Breslow affirme en effet : « *Thus, when speaking of T'ai Chi as a martial art as well as a process of dynamic flow and, in the same breath, as a state of meditative*

stillness, we are saying that T'ai Chi is a physical and spiritual replica of Lao Tzu's idea of creation » (Breslow, 1995 : 55). De même, Da Liu réfère au chapitre 10 pour mettre en relation la pratique du *taiji quan* et la méditation : « *Chapter 10 of the Tao te ching is concerned fundamentally with meditation, but its ideas also relate to the principles of T'ai Chi Ch'uan* » (Da, 1986 : 13).

Bill Douglas, quant à lui, cite un passage du chapitre 9 qui renvoie à l'idée de la souplesse et du juste milieu :

The Taoist philosopher, Lao Tzu, recognized that over-conditioning just to look good to the outside world would not produce the desired result of health.

Stretch a bow out all the way, And you'll regret that you didn't stop in time.

Sharpen a sword to its finest edge, And the edge will break very quickly.

Rest when you've achieved your goal, This is the way of heaven.

In other words, if you drive yourself to pump up your muscle, you'll likely not stick with an exercise program, because its goal is in excess of your health needs. It's easier and wiser to do an exercise to make you healthy, rather than just to look good. This is what *T'ai Chi* is all about (Douglas, 1999 : 18).

Finalement, Tem Horwitz résume les mêmes analogies :

Lao Tzu is very much the spiritual foundation of Tai Chi, guiding us to the way in which Tai Chi should be practiced, and offering insights into the physical aspects as well. Stressed are those principles which lead to suppleness, endurance, softness, centeredness, and longevity. Thus, the images of the bow which bends without breaking, the baby who is soft and durable, water which yields, flows continuously, and overcomes the hardest opponent, plants which are soft and tender, and the Sage who works without doing and knows what is "enough". For those who follow the "Way" of Tai Chi there is a growing ease and softness in movement, and finally the development of real and enduring strength (Horwitz, 2003 : 81).

Le *Daodejing* ne contient aucune référence aux arts martiaux, à part quelques analogies à des pratiques militaires qui renvoient davantage à un code de conduite destiné aux sages et aux chefs d'État. Dans ce contexte, les passages cités par les auteurs de livres populaires font généralement référence à des notions qui tournent autour du concept de *wuwei* (qu'on traduit généralement par « non-agir », « non-action » ou « non-intervention »), concept qui est central dans l'œuvre de Lao zi. Il semblerait alors que l'on soit en présence d'un cas où une notion morale et spirituelle se soit transposée dans la pratique physique et technique. Une notion qui, dans la pensée de Lao zi, est perçue comme une manière d'agir en société, une morale de conduite, une manière de vivre en harmonie avec l'« Ordre universel », est transposée dans la pratique martiale pour venir définir l'application pratique du mouvement. Dans ce contexte, le pratiquant d'arts martiaux ne recherchera jamais le conflit ; son intérêt n'est pas dans une interaction avec une autre personne ou un adversaire, mais bien avec lui-même. L'attention n'est plus dans la finalité du mouvement, mais dans le mouvement lui-même. De là, la spontanéité se reflète dans toute action. Le *wu wei* amène chez les adeptes d'arts martiaux l'idée de développer un réflexe naturel à travers les exercices de combat. Dans une situation donnée, une réponse intuitive et naturelle viendra contrecarrer une attaque. Par la pratique, on crée donc un lien étroit entre l'intention (*yi*) et le mouvement. Le *yi* et l'être (le corps) ne font alors qu'un (Chow et Spangler, 1977 : 19). On élimine la pensée pour qu'il ne reste que le mouvement et l'efficacité. C'est de cette manière que se comprend généralement la notion de *wuwei* dans les livres populaires analysés.

Bien que les études récentes demandent qu'on revoie l'interprétation qu'on faisait de ces textes, de l'évolution historique du taoïsme, de même que de l'influence de ces textes sur les traditions taoïstes, on constate que le discours populaire sur le *taiji quan* véhicule, même pour les auteurs les plus récents, les vieilles interprétations qui distinguent un taoïsme « philosophique » et un taoïsme « religieux ». Dans le discours des pratiquants de *taiji quan*, on occulte complètement tout ce qui touche le religieux pour sélectionner les éléments spécifiquement philosophiques. En définitive, la perception du taoïsme dans les livres populaires sur le *taiji quan* rejoint la perception de ce qu'Elijah Siegler appelle le « taoïsme américain », c'est-à-dire une forme de taoïsme qui s'est développé dans les pays occidentaux à partir des années 1950 :

In this context, some of the most noticeable general characteristics include the following : (obviously not all American Daoist groups and individuals will conform to all of them). (1) American Daoism has few external boundaries : it is nonexclusive (Daoist may join another religion) and non-dogmatic ; (2) American Daoism recognizes Laozi as its founding figure and the book he gave his name to as its scriptures ; (3) American Daoism is not geographically specific : it is a religion that is taught and practiced in homes and parks, and not tied to any natural features ; (4) American Daoism is historically unreflective, not making use of figures and movements from its past, other than Laozi ; (5) American Daoism uses few written texts, again, other than Laozi's Daodejing ; (6) American Daoism is apolitical and consciously avoids acting in worldly affairs ; (7) American Daoism is not concerned with either conventional social ethics (which it aspires to transcend) or religious ritual (which it condemns) ; (8) American Daoism is nonsectarian and nondenominational, with no internal divisions (Siegler, 2003 : 17).

Le *taiji quan* tel que reçu par les Occidentaux provient donc, en partie, du taoïsme, mais d'un taoïsme qui est passé par un processus de sélections « occidentales » dans lequel on a conservé les éléments qui répondent à certaines attentes, pour délaissier ceux qui ne cadraient pas avec ces attentes, en particulier les éléments spécifiquement religieux.

3. Les origines mythiques du *taiji quan* : la construction d'une tradition « interne » des arts martiaux

Comme toute tradition d'arts martiaux, le *taiji quan* possède son mythe d'origine qui tourne autour d'un maître fondateur. Et comme pour les origines techniques et philosophiques, les origines mythiques de cet art martial cherchent à établir des liens avec les traditions taoïstes et à montrer qu'il est un art « ancien », « mystérieux » et « mystique ». Le personnage au centre de ce mythe est un taoïste du nom de Zhang Sanfeng et qui serait à l'origine d'un art martial nommé « l'école interne d'arts martiaux », le *neijia quan*. Au XIX^e siècle, les pratiquants de *taiji quan* ont récupéré ce mythe pour intégrer leur art à cette tradition et ainsi faire remonter leurs origines à ce personnage. En associant le *taiji quan* à d'autres écoles d'arts martiaux comme le *bagua zhang* et le *xingyi quan*, on créait ainsi une grande tradition d'arts martiaux qui s'oppose à une tradition « externe », dont les origines proviennent du monastère

Shaolin et présentant son propre maître fondateur, le moine bouddhiste Bodhidharma.

3.1 Zhang Sanfeng : maître fondateur de l'art du taiji quan

La grande majorité des auteurs de livres populaires attribue l'origine du *taiji quan* à Zhang Sanfeng. Les détails de sa vie sont plus ou moins élaborés d'un auteur à l'autre. On s'entend généralement pour dire qu'il était un taoïste et, selon le cas, un « moine » (Antoni, 1983 [1977] : 17 ; Montekio, 1993 : 82 ; Wong, 2002 : 19 ; Douglas, 1999 : 182 ; Horwitz, 2003 : 40), un ermite (Jou, 1988 [1981] : 2 ; Carmona, 1995 : 30 ; Habersetzer, 1998 : 40 ; Horwood, 2002 : 20), un philosophe (Delza, 1961 : 179), un sage (Breslow, 1995 : 136), un saint (Cheng, 1981 : xiv ; Wong, 2002 : 21-22), et/ou un immortel (Maisel, 1972[1963] : 184 ; Da, 1986 : 99 ; Jou, 1988 [1981] : 5 ; Breslow, 1995 : 203). L'époque où il aurait vécu s'étend, selon les auteurs, du XIII^e au XV^e siècle, c'est-à-dire sous la dynastie des Song (920-1279), la dynastie des Yuan (1206-1367) ou encore la dynastie des Ming (1368-1644).

Comme plusieurs personnages de la culture chinoise, Zhang Sanfeng est un personnage légendaire, semi-mythique, semi-historique. Et en effet, les détails historiques concernant un homme qui serait le fondateur du *taiji quan* sont peu nombreux et souvent problématiques. Car en dehors des milieux d'arts martiaux, Zhang Sanfeng est également une figure relativement importante dans certains cercles taoïstes. Il est entre autres considéré comme le « saint patron » de la branche monastique *Quanzhen* du taoïsme (Seidel, 1970 : 484). Par ailleurs, le Zhang Sanfeng à qui est crédité un art martial est né, selon la littérature sur le *taiji quan*, sous la période de la dynastie Song (960-1279). Mais si l'on en croit les « biographies » officielles de Zhang⁴, Zhang aurait plutôt vécu à l'époque des Ming (1368-1644), étant peut-être né à la fin de la période des Yuan (Wong, 1979 : 10). Par ailleurs, Wong et Seidel sont clairs sur un point : ces biographies de Zhang Sanfeng ne comportent absolument aucune mention du fait qu'il aurait pu être à l'origine d'un art martial, ou même qu'il aurait pu pratiquer un art martial. Pour ces deux auteurs, il s'agit d'allégations qui sont apparues beaucoup plus tard dans des milieux de pratiquants de *taiji quan* (Seidel, 1970 : 484, 505-506 ; Wong, 1979 : 41). Quoi qu'il en soit, il faut être conscient qu'il

⁴ C'est-à-dire les biographies qui circulent dans les milieux taoïstes dont la première aurait été compilée en 1431.

existe toujours un écart entre la légende de Zhang Sanfeng fondateur d'un art martial et la légende de Zhang Sanfeng immortel taoïste.

Les livres populaires sur le *taiji quan* donnent des informations éparses sur la vie de Zhang Sanfeng, des informations qui relèvent généralement davantage de l'hagiographie que de la biographie. Jou et Olson nous disent qu'il est né sur le Mont du dragon et du tigre (Long Hu Shan), dans la province du Jiangsi (Jou, 1988 [1981] : 2 ; Olson, 2001 : 39). Il aurait commencé l'étude des classiques chinois à l'âge de douze ans (Jou, 1988 [1981] : 3) et serait, selon certains auteurs, rapidement devenu un fonctionnaire de l'État confucéen chinois (Jou, 1988 [1981] : 3 ; Breslow, 1995 : 203 ; Olson, 2001 : 39 ; Horwood, 2002 : 20). Après un certain temps, on dit qu'il se retira de la vie publique pour vivre en ermite sur différentes montagnes afin d'étudier le taoïsme. Selon les versions, il est seul ou accompagné de disciples ou d'un animal de compagnie, rencontre un immortel taoïste qui lui enseigne les secrets de la longévité ou découvre ces secrets par lui-même, ou alors s'établit dans l'un ou l'autre monastère taoïste (Jou, 1988 [1981] : 5 ; Jou, 1988 [1981] : 7-8 ; Breslow, 1995 : 203 ; Olson, 2001 : 39 ; Horwood, 2002 : 20). Dans tous les cas, Zhang Sanfeng termine son périple sur le Mont Wudang (*Wudang shan*, situé dans la province du Hubei), un actuel lieu sacré du taoïsme. C'est dans ces montagnes qu'il élabore les principes qui deviendront l'art martial qu'est le *taiji quan*.

Certains auteurs affirment que Zhang Sanfeng est passé, au cours de sa vie, par le monastère de Shaolin, où il aurait appris l'art martial enseigné par les moines bouddhistes. Selon ces auteurs, il aurait très bien maîtrisé l'art de Shaolin, ce qui l'aurait aidé à élaborer le *taiji quan* (Klein, 1984 : 2 ; Jou, 1988 [1981] : 4-5 ; Breslow, 1995 : 203 ; Bond, 1997 : 182 ; Olson, 2001 : 39 ; Horwood, 2002 : 20 ; Wong, 2002 : 19). Comme on le verra plus loin, ce fait est important, même si peu d'auteurs en parlent. Il implique d'abord que le *taiji quan* tire sa source en partie de l'école de Shaolin, mais également, un peu paradoxalement, que Zhang Sanfeng, si l'on en croit ces auteurs, a modifié les principes de bases de l'école de Shaolin pour rendre l'art martial plus souple et plus efficace. Nous avons ici le fondement du discours sur l'opposition entre la tradition interne et la tradition externe des arts martiaux, j'y reviendrai.

C'est donc sur le Mont Wudang que Zhang Sanfeng élabore l'art du *taiji quan*. La légende liée à sa création est bien connue des pratiquants

et les auteurs de livres populaires en donnent habituellement les grandes lignes. Les versions diffèrent quelque peu, ou sont plus ou moins élaborées selon les auteurs, mais elles véhiculent généralement les mêmes éléments. Essentiellement, les idées derrière les principes du *taiji quan* seraient venues à Zhang Sanfeng après avoir été témoin d'une altercation entre un serpent et un oiseau (dont l'espèce varie d'une version à l'autre). Selon les versions, l'avantage est donné soit au serpent qui, par sa souplesse, évite les attaques de l'oiseau, soit à l'oiseau, qui pare, avec les grands mouvements de ses ailes, les attaques foudroyantes du serpent, soit à ni l'un ni l'autre des protagonistes, chacun évitant les attaques de l'autre et étant incapable de porter un coup. (Kauz, 1974 : 10-11 ; Klein, 1984 : 2 ; Yang, 1982 : 10 ; Da, 1986 : 99-100 ; Jou, 1988 [1981] : 6 ; Montekio, 1993 : 82-83 ; Breslow, 1995 : 206 ; Habersetzer, 1998 : 40 ; Olson, 2001 : 41-42 ; Douglas, 1999 : 182 ; Horwood, 2002 : 20-21 ; Wong, 2002 : 19 ; Horwitz, 2003 : 40). Peu importe les versions, ce récit constitue évidemment une métaphore voulant faire valoir que le *taiji quan* est basé sur les principes du taoïsme, en particulier les principes de souplesse et de non-agir (*wu wei*) de la philosophie taoïste, comme on a pu le voir précédemment. Elle reste cependant à la base du discours traditionnel sur le *taiji quan*.

Selon la tradition, le mérite de Zhang Sanfeng est d'avoir apporté une dimension spirituelle à la pratique des arts martiaux, ou plus exactement d'avoir réussi à intégrer des principes des traditions religieuses et philosophiques chinoises à la pratique d'un art martial : « *The great Taoist master Chang San-feng, who was knowledgeable about all the ancient form of wisdom, including the I ching, Confucianism, Buddhism and Taoism, created, after a long period of meditation, the system of exercise known as T'ai Chi Ch'uan* » (Da, 1986 : 20). D'autres auteurs, comme Edward Maisel, Joey Bond et Jou Tsung Hwa, font un parallèle entre le *taiji quan*, tel que créé par Zhang Sanfeng, et les exercices taoïstes connus sous le nom de « nourrir le principe vital » (*yangsheng* : méditation, travail de l'énergie, gymnastique *daoyin*, etc.) (Maisel, 1972 [1963] : 184 ; Jou, 1988 [1981] : 10 ; Bond, 1997 : 182). D'autres insistent davantage sur le fait que Zhang Sanfeng a élaboré le *taiji quan* à partir des principes puisés dans les textes de la philosophie taoïste, en particulier le *Yi jing* et le *Daode jing* (Jou, 1988 [1981] : 6 ; Breslow, 1995 : 206 ; Olson, 2001 : 40). D'autres encore affirment que Zhang Sanfeng s'est appuyé sur les principes de la médecine traditionnelle chinoise, comme les théories médicales de l'empereur Huangdi, pour mettre au point le système du *taiji quan* (Breslow, 1995 : 203 et 205 ;

Habersetzer, 1998 : 40). On est donc encore ici en présence d'un discours narratif qui cherche clairement à montrer que le *taiji quan* a été élaboré sous plusieurs influences issues des traditions taoïstes. Dans ce contexte, le mythe de Zhang Sanfeng est introduit pour montrer que le *taiji quan* est plus qu'un art martial servant à se défendre, mais est également un art qui permet de s'engager dans un cheminement spirituel.

3.2 Zhang Sanfeng : maître fondateur de la tradition interne des arts martiaux

Le *taiji quan* constitue à lui seul une tradition à part entière. Mais il fait également partie d'une tradition plus large, qui puise au même mythe, mais qui inclut d'autres écoles d'arts martiaux dont on dit qu'elles possèdent les mêmes caractéristiques et qu'elles se fondent sur les mêmes principes fondamentaux. On nomme habituellement cette tradition la « tradition interne des arts martiaux » (*neijia quan*), mais on la connaît aussi sous le nom de tradition de Wudang ou tradition taoïste des arts martiaux. On regroupe dans cette tradition le *taiji quan*, mais également des écoles comme le *liu he ba fa* (« les six coordinations et les huit méthodes », aussi connu sous le nom de « boxe de l'eau »), le *xingyi quan* (la « boxe de la forme et de l'esprit »), et le *bagua zhang* (la « paume des huit trigrammes »). Plusieurs auteurs de livres populaires sur le *taiji quan* mettent effectivement en évidence le fait que Zhang Sanfeng est le fondateur de cette tradition (Delza, 1961 : 182-183 ; Maisel, 1972 [1963] : 182 ; Cheng, 1981 : xiii ; Klein, 1984 : 2 ; Chen, 1989 [1973] : xix ; Breslow, 1995 : 203 ; Carmona, 1995 : 15 ; Habersetzer, 1998 : 40 ; Horwood, 2002 : 20 ; Horwitz, 2003 : 40).

Cette tradition interne est généralement opposée à une autre tradition d'arts martiaux qu'on nomme communément « tradition externe » (*waijia*), aussi appelée tradition bouddhique ou tradition de Shaolin. Alors que la tradition interne allègue que ses origines proviennent des traditions taoïstes, la tradition externe, on s'en doute, allègue que ses origines puisent aux traditions du bouddhisme, plus particulièrement à celles du bouddhisme *chan* issu du monastère de Shaolin. En effet, ce monastère situé dans la province du Henan et construit en 495 ap. J.C. est également le lieu d'origine de la branche *chan* du bouddhisme. Les deux traditions, les arts martiaux de shaolin et le bouddhisme *chan*, sont d'ailleurs liées par un même personnage fondateur, le moine Bodhidharma (en chinois *Pu ti da mo* ou *Damo*).

Bodhidharma serait un moine indien, le vingt-huitième patriarche de la branche *chan* du bouddhisme dont la lignée remonte directement à Gautama Bouddha. On dit qu'il était le troisième fils d'un roi du sud de l'Inde, donc de la classe des guerriers *Kshatriya*. La légende raconte qu'à 110 ans, après avoir passé quarante ans auprès de son maître Pajnatara, il aurait quitté l'Inde pour aller propager l'enseignement du *chan* en Chine (Spiessbach, 1992 : 13). La date de son entrée en Chine diffère selon les sources ; en général, l'année 520 ap. J.C. est la plus fréquemment mentionnée, mais certains textes le placent en Chine aussi tôt que 470 ou même 420 (Spiessbach, 1992 : 12). La tradition d'arts martiaux retient généralement trois événements-clés de la légende de Bodhidharma, trois événements qu'on a regroupés dans le discours mais qui, dans les textes, ne sont pas nécessairement liés les uns aux autres. Tout d'abord, on dit qu'à son arrivée en Chine, Bodhidharma a eu un entretien avec l'empereur Wu Di (502-549), de la dynastie des Liang. Ensuite, on dit qu'il aurait passé neuf ans en méditation dans une grotte devant un mur. Cette pratique serait à l'origine de la méditation dite « regarder le mur » (*biguan*) qui deviendra plus connue au Japon sous le nom de « méditation assise » (*zazen*). Finalement, la légende raconte que Bodhidharma fait un arrêt au monastère de Shaolin. Constatant la mollesse et l'apathie des moines qui étaient physiquement incapables de supporter les longues heures de méditation, Bodhidharma leur aurait enseigné l'idée que le corps doit aussi faire partie du cheminement spirituel et il leur aurait montré une série d'exercices physiques et respiratoires visant à fortifier leur corps, exercices qui deviendront l'art martial de l'école Shaolin⁵.

La plupart des auteurs de livres populaires utilisent la légende de Bodhidharma, soit pour expliquer que le *taiji quan*, comme tous les arts martiaux, est originaire du monastère de Shaolin, soit, plus souvent, pour opposer le système de l'école de Shaolin à celui de l'école de Wudang, qui utilise une approche différente pour la pratique des arts martiaux. En effet, certains auteurs mentionnent que le *taiji quan* a été développé à partir des techniques de l'école de Shaolin qui ont été améliorées par Zhang Sanfeng en y intégrant des concepts taoïstes (Jou, 1988 [1981] : 5 ; Yang, 1982 : 10 ; Wong, 2002 : 11). Cependant, la plupart des auteurs s'attardent à montrer que le *taiji quan* adopte une

⁵ Pour une analyse complète du phénomène des arts martiaux de Shaolin ainsi que sur le mythe de Bodhidharma, on se référera au récent ouvrage de Meir Shahaar, *The Shaolin Monastery. History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, 2008.

approche complètement différente de l'école de Shaolin, souvent en s'efforçant de montrer que l'école interne a poussé la pratique des arts martiaux à un niveau supérieur. En général, on s'attarde à l'utilisation de l'énergie (*qi*) dans la pratique. On met en évidence que l'école de Shaolin mise sur l'énergie musculaire, la force physique et la vitesse pour dominer l'adversaire, tandis que les arts de Wudang misent davantage sur une énergie interne, sur la fluidité et la souplesse, de même que sur l'idée de rediriger la force de l'adversaire contre cet adversaire dans un esprit de détente (Klein, 1984 : 2 ; Cheng, 1981 : 5 ; Da, 1986 : 20 ; Sieh, 1992 : 16 ; Montekio, 1993 : 81-82 ; Olson, 2001 : 13 ; Wong, 2002 : 11). Dans ce contexte, on s'aperçoit que ce discours d'opposition sert principalement la tradition interne. En effet, on ne peut comprendre les deux mythes d'origine de la tradition interne et de la tradition externe séparément. Même s'il s'agit en apparence de deux traditions distinctes, leurs structures, de même que leur construction historique, sont fondamentalement liées (Shahar, 2008 : 175-178). Cependant, pour bien comprendre ce processus de légitimation et la structure de ce discours, il faut s'attarder à son évolution historique.

Tout porte à croire que la première mention d'une distinction entre une école interne et une école externe des arts martiaux chinois se trouve dans une épitaphe dédiée à un maître d'arts martiaux, Wang Zhengnan, et écrite par le philosophe Huang Zongxi en 1669. Le fils de Huang Zongxi, Baijia, était l'élève de ce maître qui enseignait un art appelé « école interne de boxe » (*neijia quan*), et dont l'épitaphe fait remonter la fondation à Zhang Sanfeng. Ce qui est intéressant dans ce texte, en dehors du fait qu'on mentionne Zhang Sanfeng, c'est que l'auteur oppose déjà l'art de ce fondateur à celui de l'école du monastère de Shaolin. Douglas Wile en a fait une traduction qui montre bien le ton des affirmations de l'auteur de l'épitaphe :

Shaolin is famous for its boxers. However, its techniques are chiefly offensive, which creates opportunities for an opponent to exploit. Now there is another school that is called « internal », which overcomes movement with stillness. Attackers are effortlessly repulsed. Thus we distinguished Shaolin as « external ». The Internal School was founded by Chang San-feng of the Sung dynasty. San-feng was a Taoist alchemist of the Wudang Mountains. He was summoned by Emperor Hui-tsung of the Sung, but the road was impassable. That night he dreamt that the God of War transmitted the art of boxing to him and the

following morning single-handedly killed over a hundred bandits
 (Wile, 1999 : 53).

On remarquera dans cet extrait qu'on ne parle pas spécifiquement de *taiji quan* mais bien d'école interne, de *neijia quan*. De même, la légende qui est racontée ici ne parle pas d'une altercation entre un serpent et un oiseau (cette légende ne sera élaborée que plus tard par les pratiquants de *taiji quan*), mais dit plutôt que Zhang Sanfeng a élaboré son art après un rêve prémonitoire mettant en scène le dieu Zhenwu.

Le sens de cet extrait n'est pas aussi évident qu'il n'y paraît à première vue. Bien sûr, on sent le ton de l'auteur qui fait remarquer les défauts de l'école de Shaolin auxquels il oppose les caractéristiques de l'école interne. Il semble d'ailleurs que ce soit la première mention écrite des termes « externe » (*wai*) et « interne » (*nei*) pour désigner les arts martiaux chinois. Mais certains spécialistes, suivant l'interprétation que faisait déjà Anna Seidel en 1970, voient dans cette épitaphe un message à saveur politique qui n'a finalement rien à voir avec la pratique des arts martiaux. On sait en effet que l'auteur, Huang Zongxi, faisait partie des lettrés confucéens de la dynastie Ming (1368-1644). En 1644, lorsque les Mandchous ont renversé les Ming et instauré la dynastie Qing, Huang a fait partie, et ce, durant tout le reste de sa vie, des opposants aux envahisseurs mandchous. Le ton de l'épitaphe pourrait donc cacher un message anti-mandchou sur le fond d'une métaphore à propos des arts martiaux chinois. Les Mandchous y sont ici représentés par la tradition de Shaolin, une tradition religieuse à la base étrangère qui mise sur la combativité, donc une tradition « externe », tandis que la dynastie Ming, constituée des Chinois du peuple Han, est représentée par la tradition taoïste, une tradition autochtone, donc « interne », qui privilégie la défense passive. Il ne s'agit ici que d'une hypothèse, mais elle est généralement reprise par les spécialistes de l'histoire des arts martiaux chinois et peut être considérée comme plausible (Seidel, 1970 : 505 ; Henning, 1981 : 176 ; Wile, 1996 : 25-26, 110 ; Wile, 1999 : 37-39 ; Henning, 1999 : 326 ; Shahar, 2008 : 177).

Une deuxième hypothèse, qui n'est pas nécessairement en contradiction avec la première (elle est d'ailleurs reprise par les mêmes auteurs), veut que Zhang Sanfeng ait été « nommé » fondateur d'une tradition d'arts martiaux pour lui donner un caractère taoïste et ainsi concurrencer l'école de Shaolin, d'origine bouddhique, qui jouissait déjà à cette époque d'une certaine popularité (Seidel, 1970 : 505 ; Wong,

1979 : 41 ; Henning, 1994 : 2). Mais si on distingue deux traditions d'arts martiaux opposées déjà au XVII^e siècle, il faudra attendre la fin du XIX^e siècle, et même le début du XX^e siècle, pour que se structure parallèlement ce discours au niveau des différentes écoles. Ce discours apparaît en effet au moment où certains pratiquants de *taiji quan* (en l'occurrence les pratiquants de la famille Yang et de la famille Wu) vont récupérer le mythe de Zhang Sanfeng tel que présenté par l'építaphe de Huang Zongxi pour en faire le fondateur du *taiji quan* et ainsi intégrer cet art martial à une tradition plus grande et soi-disant plus ancienne. Quoi qu'il en soit, il semble que ce discours sur une opposition entre une école interne taoïste et une école externe bouddhique se soit développé dans les milieux de pratiquants internes qui cherchaient une légitimité à leurs arts. Quoi de mieux alors que d'introduire un personnage mythique tiré des traditions taoïstes, Zhang Sanfeng, qui viendra légitimer la pratique d'une ou de plusieurs écoles, en même temps que de concurrencer une autre école bien établie, l'école de Shaolin.

Ces deux mythes, ces deux personnages et, de fait, ces deux traditions, se construisent donc ensemble, et leurs structures sont fondamentalement liées. Le problème de l'historicité de ces personnages n'est pas ici en cause ; on est dans le domaine de l'hagiographie, de la légitimation. Il faut davantage se demander pourquoi et comment ces personnages ont été choisis et sont devenus populaires dans le monde des arts martiaux. L'analyse de Bernard Faure sur le bouddhisme *chan* peut ici nous permettre de comprendre un peu mieux ce phénomène. Faure fait remarquer que les textes hagiographiques de la tradition *chan* opposent souvent deux personnages, deux protagonistes qui s'affrontent, et que l'auteur qualifie d'« acteur narratif » unique.

They constitute together what Terence Turner calls a single « narrative actor ». According to Turner, « an "actor" may become polarized into two contrasting figures, sharing one attribute but opposed upon one or two others ». The hagiographical text forms a whole, and the literary device used by the author clearly affects the biography of each character (Faure, 1993 : 130).

Ces deux personnages (Faure prend l'exemple de Bodhidharma et de Sengchou, deux protagonistes qui ont servi à élaborer les bases de la tradition *chan*) prennent leur importance, non pas séparément, mais

bien dans leur antagonisme même. Faure rapproche ce phénomène de la notion de « duel » amené par Roland Barthes :

A variant of this model is provided by Roland Barthes's hypothesis that many narratives « set two adversaries in conflict over some stake; the subject is then truly double, not reducible further by substitution; indeed, this is even perhaps a common archaic form, as though narrative, after the fashion of certain languages, had also known a dual of persons » (Faure, 1993 : 131).

Cette analyse peut, à mon avis, s'appliquer aux arts martiaux. Les deux personnages, en l'occurrence Bodhidharma et Zhang Sanfeng, ne sont pertinents que lorsqu'on les oppose, que lorsqu'on veut opposer une approche taoïste à une approche bouddhique de la pratique des arts martiaux. En fait, on peut dire qu'on est en présence d'un seul discours sur les origines des arts martiaux, discours qui cherche à expliquer le phénomène des arts martiaux à travers une opposition entre deux personnages, deux traditions, deux systèmes d'arts martiaux.⁶ Dans ce contexte, pour reprendre encore une fois l'analyse de Faure, ces personnages ne doivent pas être pris comme des individus historiques, mais bien comme des « foyers virtuels » :

En définitive, tous ces personnages doivent être considérés essentiellement comme des paradigmes textuels. Leur éventuelle historicité n'a qu'un intérêt très secondaire pour la compréhension de la tradition [...]. Ce sont, selon la formule de Lévi-Strauss, des « foyers virtuels », des objets virtuels dont l'ombre seule est réelle, et donne à la tradition naissante [...] sa teinte particulière (Faure, 1986 : 22).

On note par ailleurs que ce discours est généralement plus répandu chez les pratiquants qui s'identifient à la tradition interne des arts martiaux. Ce discours est amené par des pratiquants de *taiji quan* qui cherchent à légitimer leur pratique en montrant qu'il s'agit d'une approche complètement différente, souvent opposée à la tradition externe, et, de

⁶ D'ailleurs, au niveau purement technique, on se rend compte que cette distinction traditionnelle ne tient généralement pas la route. L'approche dans les deux traditions n'est en effet pas aussi différente qu'on veut bien le faire croire et plusieurs mouvements et techniques sont similaires.

surcroît, meilleure et plus efficace. On a pu le constater à la lecture de plusieurs livres populaires sur le *taiji quan*.

4. Les origines historiques du *taiji quan* : la légitimation à travers la lignée des grands maîtres contemporains

4.1 La construction d'une lignée solide et ininterrompue : remplir un vide historique

À l'heure actuelle, Zhang Sanfeng et Bodhidharma sont à la base de deux lignées de pratiquants d'arts martiaux qui tirent leur légitimité de ces personnages et de leurs enseignements. Ces mêmes pratiquants mettent généralement beaucoup d'effort à conserver cette lignée intacte et vivante. En effet, on assiste ici à un phénomène par lequel le savoir sur le *taiji quan* est socialement objectivé pour légitimer le fait que la pratique tire ses origines davantage d'une pratique spirituelle taoïste plutôt que d'une pratique martiale. Cette légitimation cherche, suivant les théories de Peter Berger, à intégrer l'univers symbolique des pratiquants de *taiji quan* (à savoir le discours sur les origines technique, philosophique et mythique) à l'intérieur d'une trame historique qui confère une valeur ajoutée au *taiji quan* (Berger, 1990 [1967] : 29-30). En instaurant une lignée de pratiquants qui tirent leur origine des traditions taoïstes, on intègre la pratique du *taiji quan* dans un cadre plus large que la pratique martiale.

Comme on l'a vu, la tradition dit que le *taiji quan* a été fondé par Zhang Sanfeng entre le XIII^e et le XV^e siècle. On a cependant peu d'évidence historique sur cet art soi-disant créé par Zhang. On a d'ailleurs vu que les premiers textes de la tradition interne ne mentionnent pas le *taiji quan* mais bien le *neijia quan*. Ce qu'on sait, par contre, c'est que l'art qui deviendra connu au XIX^e siècle sous le nom de *taiji quan* était pratiqué au XVII^e siècle au sein de la famille Chen, qui vivait dans un petit village portant leur nom (*Chenjiagou*) dans la province du Henan. Plusieurs auteurs reprennent d'ailleurs cette idée (Jou, 1988 [1981] : 11 ; Montekio, 1993 : 83 ; Carmona, 1995 : 22 ; Bond, 1997 : 181). Dans les faits, on ne sait pas concrètement d'où provient l'art pratiqué par la famille Chen. Déjà dans les années 1920, l'historien Tang Hao avait montré que la source la plus lointaine sur laquelle on

pouvait se fier est le maître du XVII^e siècle Chen Wanting, qui enseignait déjà à cette époque un art martial nommé « Treize postures » (*Shisan shi*), « boxe longue » (*changquan*), ou « poing canon » (*paocui*, à cause des mouvements explosifs) (Davis, 2004 : 39). Si Tang Hao est incapable de déterminer où Chen a appris son art, il est quand même catégorique sur le fait que la famille Chen ne l'ait pas associé à Zhang Sanfeng avant la fin du XIX^e siècle. Ce n'est d'ailleurs pas la famille Chen mais bien la famille Yang, qui pratique un style de *taiji quan* qui est issu de l'art de la famille Chen, qui a construit cette association à partir du milieu du XIX^e siècle. Les pratiquants de *taiji quan* de cette époque ont donc dû trouver un moyen d'associer Zhang Sangfeng à la famille Chen pour combler le vide historique entre les mythes anciens et la pratique contemporaine, et ainsi construire une lignée ininterrompue.

Le personnage qui constituera ce lien est un dénommé Wang Zongyue, un pratiquant d'arts martiaux dont on ne sait à peu près rien sinon qu'il aurait été l'élève direct de Zhang Sanfeng ou un successeur plus tardif. On le retrouve d'ailleurs dans la même épitaphe de Wang Zhengnan de 1669 traduit par Douglas Wile : « *A hundred years later, San-feng's art spread to Shaanxi Province, where Wang Tsung was its most noteworthy exponent* » (Wile, 1999 : 53). Certains auteurs, comme Stuart Olson, résument la lignée de Zhang Sanfeng jusqu'à la famille Chen :

During his years of roaming, Chang San-feng's disciple, Wang Tsung, reportedly taught Chen Tung-Chou, who taught Chang Sung-hsi (from Haiyen of Chekiang province) during the mid-1500s. Chang then taught Yeh Chi-ma, who taught Wang Chung-yueh, a native of Tai Hang Mountains in Shansi province. Wang then taught Chiang Fa, a native of Hobei province, who then taught Chen Wang-ting of the Chen family, native of Honen province. Assuming Chang San-feng as the founder, this is the most logical lineage leading up to Chen Wang-ting – although other traditions differ (Olson, 2001 : 44).

En effet, plusieurs auteurs apportent différentes versions de cette même interprétation. (Maisel, 1972 [1963] : 187 ; Jou, 1988 [1981] : 6 ; Breslow, 1995 : 208-209 ; Bond, 1997 : 182 ; Habersetzer, 1998 : 40 ; Wong, 2002 : 22 ; Horwitz, 2003 : 41). On trouve cependant, dans toutes les versions, un personnage dénommé Wang Zongyue ou Wang Zong.

En dehors de l'épithaphe du XVII^e siècle, la source qui a permis aux pratiquants de *taiji quan* de lier Zhang Sanfeng à la famille Chen et à cet art martial est un texte qu'on attribue justement à un auteur du nom de Wang Zonyue (et originaire du Shansi) et qui fait aujourd'hui partie de ce qu'on appelle les « *Classiques du taiji quan* » (*taiji quan jing*). Il s'agit d'une série de textes dont l'origine est souvent inconnue et dont le contenu est divers.

The Taijiquan Classics contain a fascinating array of contents. These can be organized into four broad areas: philosophy (encompassing the body, mind, qi, spirit, and cosmos) [;] taijiquan principles and guidelines for proper practice [;] instruction and admonitions [;] Chinese culture and history (Davis, 2004 : 59).

Cette collection de textes fut découverte dans des conditions obscures en 1867 par Wu Yuxiang, un pratiquant de *taiji quan*, et est rapidement devenue une référence chez les pratiquants. Cette collection comporte d'ailleurs généralement un texte qu'on attribue à Zhang Sanfeng.

Pour une analyse complète de ces « classiques », de leur histoire et de leur utilisation comme légitimation d'un art qui prend vraiment son essor à cette époque (au XIX^e siècle), on se référera aux travaux de Douglas Wile (1996 et 1999) et de Barbara Davis (2004). Quoi qu'il en soit, on est, encore ici, clairement dans le domaine de la légitimation. Il semble qu'on ait simplement associé arbitrairement Wang Zongyue (originaire du Shansi), auquel on attribue le texte des « *Classiques* », avec Wang Zong (originaire du Shanxi), un personnage décrit comme un disciple de Zhang Sanfeng dans l'épithaphe écrite par Huang Zongxi au XVII^e siècle (Davis, 2004 : 17). Il n'existe cependant pas de preuve concrète que ces deux personnages soient une seule et même personne. De même, si on adhère à l'hypothèse de Wile et de Davis qui veut que Wu Yuxiang (le même qui a découvert les « *Classiques* ») soit à l'origine de la légende de Zhang Sanfeng comme créateur du *taiji quan*, il est difficile de dire où il a pris cette légende ou pourquoi. Cette légende ne se trouve pas explicitement dans les *Classiques du taiji quan*. L'explication la plus plausible est qu'il ait pris cette légende de l'épithaphe de Wang Chengnan écrite par Huang Zongxi. En procédant ainsi, il aurait greffé l'« école interne » à la lignée de la famille Chen à travers la transmission de Wang Zongyue.

The possibility of Huang "Epitaph" influence seems somewhat strengthened by the coincidence that both the Ma T'ung-wen manuscript [les « Classiques »] and the « Epitaph » cite a Chang San-feng of the « Sung dynasty », by contrast with most records that place him in the Ming and mention no association with the martial arts. It is weakened, however, by discrepancy of name and native place and by Wu's failure to explicitly connect the Internal School with t'ai-chi ch'uan (Wile, 1996 : 109).

Ce qui est sûr, c'est que cette interprétation de l'origine du *taiji quan* est déjà, au début du XX^e siècle, bien implantée chez les pratiquants car on la retrouve déjà dans plusieurs ouvrages populaires de l'époque (Wile, 1996 : 108 ; Davis, 2004 : 33-34).

4.2 Les légendes contemporaines des grands maîtres

Cette lignée construite par les pratiquants contemporains a généralement comme point de départ des personnages mythiques, comme on a pu le voir avec Zhang Sanfeng, Bodhidharma ou Wang Zongyue, auxquels vont se greffer des personnages historiques, sur lesquels on a généralement davantage d'informations. Cependant, même si cette lignée plus tardive s'avère mettre en scène des personnages historiques, on se rend vite compte qu'elle est construite, encore ici, moins pour donner des renseignements historiques que pour légitimer la pratique de l'art martial. La lignée s'accompagne alors généralement d'une série d'histoires (on devrait plutôt parler ici de légendes ou de folklore) sur les grands maîtres (dans ce cas-ci, on parle surtout des maîtres des XIX^e et XX^e siècles), histoires racontant leur parcours, leurs exploits, et leur contribution, tant dans les arts martiaux que dans la société en général. Certains spécialistes y voient même un genre littéraire particulier :

Folk accounts of a martial art system's origins invariably seek to bring honor to the system and its founders. Either as individuals or as members of an esoteric tradition, people within this system were capable of extraordinary accomplishments, and therefore, modern lineage holders profit from the halo effect (Green, 2003 : 5).

Les livres populaires sur le *taiji quan* reprennent souvent ce genre pour introduire diverses histoires sur la vie des maîtres. La plus populaire est celle de Yang Luchan, le fondateur de la famille Yang du *taiji quan* qui aurait appris son art de la famille Chen. Yang serait né en 1799 dans une famille modeste de la province du Hebei. Dans certaines versions de l'histoire, il est déjà familier avec les arts martiaux lorsqu'il entend parler des pratiques de la famille Chen. L'histoire la plus commune raconte que Yang Luchan se fait engager comme domestique par un membre de la famille Chen (dans certains cas, on dit qu'il se fait passer pour sourd). À cette époque, l'art de la famille Chen était gardé secret et n'était enseigné qu'aux membres du clan. Yang Luchan aurait réussi à découvrir l'endroit où les Chen s'entraînaient. Il aurait alors pu épier les mouvements des pratiquants pour les reproduire par lui-même. Un jour, il fut découvert par le chef du clan de l'époque, Chen Changxing, qui, bien que furieux, dut reconnaître le talent de Yang, qui fut capable de vaincre tous les élèves du clan Chen. Dans certaines versions, on dit qu'un intrus est venu au village défier les Chen et que seul Yang réussit à le vaincre. À partir de ce moment, Yang Luchan fut introduit officiellement à l'enseignement du *taiji quan* en tant que disciple de Chen Changxing. Il fut donc le premier à sortir le *taiji quan* du village Chen et à enseigner à un large public, en particulier à la capitale Beijing. Cette histoire est aujourd'hui largement véhiculée dans les milieux de *taiji quan*, et particulièrement dans les livres populaires (Maisel, 1972 [1963] : 189 ; Liang, 1977 : 118 ; Antoni, 1983 [1977] : 18 ; Chen, 1989 [1973] : xx ; Yang, 1982 : 10 ; Jou, 1988 [1981] : 42 ; Montekio, 1993 : 83 ; Carmona, 1995 : 31 ; Bond, 1997 : 182 ; Chuckrow, 1998 : 14 ; Habersetzer, 1998 : 40 ; Olson, 2001 : 45-46 ; Horwood, 2002 : 25-26 ; Wong, 2002 : 27 ; Horwitz, 2003 : 41-42).

Certains auteurs racontent les exploits de Yang Luchan après avoir quitté Chenjiagou. On dit qu'il devint un professeur de *taiji quan* célèbre en participant à plusieurs duels dont il sortit vainqueur et en démontrant son talent dans diverses situations conflictuelles. Ces épisodes lui valurent d'ailleurs le surnom de « Yang l'insurpassable » ou « Yang l'invincible » (Liang, 1977 : 119 ; Cheng, 1981 : 132 ; Chen, 1989 [1973] : xx ; Breslow, 1995 : 214 ; Wong, 2002 : 27 ; Horwitz, 2003 : 42). Par ailleurs, certains auteurs font valoir l'apport de Yang Luchan dans le domaine de la santé par le *taiji quan*. Selon ces auteurs, Yang aurait davantage capitalisé sur l'effet thérapeutique du *taiji quan*, contrairement aux Chen qui adoptent une approche plus martiale, faisant ainsi valoir que cet art était bénéfique à toute la population

(Maisel, 1972 [1963] : 190 ; Breslow, 1995 : 213). Ces affirmations, bien que peu répandues, marquent cependant un début de démocratisation des arts martiaux chinois, une tendance qui se continuera durant tout le XXe siècle.

Yang a eu deux fils qui sont devenus eux aussi des maîtres de *taiji quan*, Yang Banhou et Yang Jianhou. Ce dernier a également eu un fils, Yang Chengfu, qui élaborera un enchaînement de mouvements qui est largement pratiqué aujourd'hui. Les récits sur le *taiji quan* mettent également en scène ces personnages pour contribuer à l'élaboration de cette lignée, mais souvent aussi pour introduire une notion typique des arts martiaux, notion qui devient un élément de légitimation puissant pour les pratiquants : le phénomène du *qi*, de l'énergie interne. Ces récits servent en effet souvent à montrer comment la pratique du *taiji quan* puise dans cette énergie vitale qui permet aux pratiquants d'accomplir des exploits souvent surhumains. Par exemple, Da Liu raconte un épisode de la vie de Yang Jianhou : « The story is told that once when Master Yang Chien Hou (1842-1917) was in the courtyard letting his student punch him in the abdomen, he suddenly let out the laughing sound, *Ha*. His student fell back twenty steps, so strong was the power of the *ch'i* released through this sound (Da, 1986 : 57). Jou Tsung Hwa relate un événement semblable dans la vie de son père Yang Luchan (Jou, 1988 [1981] : 162). De même, Cheng Manching raconte un épisode de la vie de Yang Banhou :

Another time my teacher's eldest uncle Yang Pan-hou – the eldest son of Yang Lu-ch'an – was napping one summer evening in the yard while awaiting dinner. A servant nudged him to announce that dinner was ready and Yang, still sound asleep, kicked the poor fellow nearly to the level of the roof (Cheng, 1981 : 132).

T.T. Liang et Cheng Man-Ching proposent également plusieurs récits de ce genre à propos de la famille Yang (Liang, 1977 : 38-39, 98-99 ; Cheng, 1981 : 132-133). Comme l'explique Arieh Lev Breslow, la notion de *qi* permet aux pratiquants de *taiji quan* de générer une puissance énorme :

Moreover, Ch'i provided an explanation of the tremendous power generated by T'ai Chi masters, despite the fact that T'ai Chi differed from the other martial arts by virtue of its slow, soft movements. The idea was that, with the breathing techniques and

the Ch'i traveling up the spine, one tapped of the energy of the entire universe, which could be directed through the arms, hands, and fingers. Thus, T'ai Chi derives its power not from purely martial arts techniques, or from mere physical abilities, but most importantly from the primordial Ch'i of the universe. This is the way in which devotees of T'ai Chi traditionally viewed and explained the excellency of their art (Breslow, 1995 : 284).

Cheng Man-Ching va encore plus loin : « T'ai-chi Ch'uan classics says that when one understands the "interpreting energy" – one is gradually arriving in the parlor of the supernatural » (Cheng, 1981 : 133).

Cette notion de *qi* fait évidemment référence aux pratiques taoïstes anciennes telles que décrites au début de cet article, de même qu'elle fait référence aux légendes liées à Zhang Sanfeng. Les pratiquants de *taiji quan*, tout comme les livres populaires, capitalisent beaucoup sur cette notion pour montrer que cet art martial est efficace à plusieurs niveaux. En gardant un équilibre dans la circulation du *qi*, le pratiquant s'assure d'abord de conserver une bonne santé. Ensuite, en apprenant à contrôler et utiliser le *qi*, il s'assure d'une efficacité en situation de combat. Finalement, en harmonisant son *qi* avec le *qi* de l'univers, le pratiquant s'assure de contribuer à une harmonie sociale qui lui permet d'aller au-delà des conflits interpersonnels et politiques. Dans ce contexte, le *taiji quan* devient un art multidimensionnel qui touche tous les aspects de la vie, de l'individuel à l'universel.

5. Conclusion : le *taiji quan*, une tradition inventée

Selon le point de vue d'où l'on se place, on se rend donc compte que le *taiji quan* a développé tout un ensemble de discours sur ses origines : origines techniques, origines philosophiques, origines mythiques et origines historiques. Ces différentes origines ne sont pas contradictoires ; au contraire, on a pu voir qu'elles se superposent pour ne former finalement, dans les livres populaires, qu'un seul grand discours. Ce discours cherche essentiellement à convaincre que le *taiji quan* est un art ancien qui tire ses origines d'un moine ou d'un immortel taoïste dont les connaissances dans la philosophie taoïste, la médecine traditionnelle, ainsi que dans les pratiques d'alchimie taoïste, ont permis de créer un art martial basé sur les principes du taoïsme (dont les fondements pratiques et théoriques se forment dès l'Antiquité chinoise).

Les pratiquants contemporains de *taiji quan* adhèrent généralement à ce mythe et ont construit une lignée historique qui fait remonter leur art à ce personnage, Zhang Sanfeng. Tous les éléments de la recette sont en place pour construire une tradition solide.

Cette tradition mélange dans son discours des éléments mythiques et légendaires avec des éléments historiques plus concrets. La majorité des personnages qui sont mis en scène dans cette tradition, que ce soit Hua To, Zhang Sanfeng, Wang Zongyue, Chen Changxing ou Yang Luchan, sont des personnages dont on atteste l'historicité, ou du moins dont on peut supposer l'historicité. Ces personnages, même si l'on considère qu'ils ont pu exister dans l'histoire, se sont cependant entourés de mythes et de légendes qui ajoutent un aspect religieux et souvent surnaturel à ces histoires. En définitive, on est en présence de personnages fort probablement historiques, mais dont les actions et l'apport dans les arts martiaux sont généralement mythiques, et donc souvent fort discutables.

On peut séparer ce discours sur la tradition du *taiji quan* en deux grandes périodes. La première période correspond aux origines techniques, philosophiques et mythiques du *taiji quan* tel qu'analysées plus haut. Cette période va de l'Antiquité chinoise au 16^e siècle. Elle inclut dans le discours sur l'origine du *taiji quan* les pratiques taoïstes de l'Antiquité qu'on nomme *neidan*, les textes de la tradition *Lao-Zhuang*, la médecine traditionnelle, ainsi que des personnages comme Hua to, Zhang Sanfeng et Wang Zongyue. La particularité de cette période (ou plutôt de la période à laquelle fait référence ce discours) est qu'il n'existe pas de preuve historique concrète qui lie ces pratiques et ces personnages taoïstes au phénomène des arts martiaux, même si le discours tente de nous convaincre du contraire. En effet, on a vu que les livres populaires cherchent à montrer que ces pratiques et ces personnages sont à l'origine de la pratique du *taiji quan*, ce qui a pour effet de conférer à cet art martial un caractère « taoïste ». Certains spécialistes du taoïsme, comme Livia Kohn, James Miller, Catherine Despeux et Isabelle Robinet, tentent même de corroborer ce lien. Cependant, tant chez les auteurs de livres populaires que chez les spécialistes du taoïsme, ce lien n'est jamais spécifiquement et exclusivement historique.

En ce qui concerne les pratiques taoïstes, on établit des corrélations techniques et théoriques; on dira que la pratique du *taiji quan* est

similaire aux pratiques d'alchimie interne des anciens taoïstes, que les objectifs fondamentaux du *taiji quan* (en particulier les objectifs concernant la santé) sont les mêmes que ceux de la médecine traditionnelle chinoise, ou alors que les exercices de Hua to ressemblent aux mouvements du *taiji quan*. Mais personne n'est en mesure de démontrer une évolution historique concrète entre ces pratiques et le *taiji quan*. Il existe toujours un vide historique entre les pratiques taoïstes de l'Antiquité et la pratique contemporaine de l'art martial. De même, on a vu que les textes de la pensée taoïste tels *Daode jing* et le *Zhuang zi* ne comporte aucune référence directe à des pratiques martiales. On prend des concepts philosophiques qu'on applique à une pratique martiale. Le même problème se pose dans le cas des origines mythiques du *taiji quan*. On ne conteste pas l'existence de personnages comme Zhang Sanfeng (ou de Bodhidharma, si on prend l'exemple de la tradition de Shaolin), qui sont des personnages qui ont probablement réellement existé (quoiqu'il reste toujours un doute à ce sujet) et qui sont reconnus dans des traditions religieuses bien établies en Chine (que ce soit la tradition taoïste ou la tradition du bouddhisme *chan*).

Cependant, on a pu voir qu'il existe un écart important entre le discours interne de ces traditions religieuses et le discours des traditions d'arts martiaux concernant ces personnages. La rhétorique religieuse du taoïsme et du bouddhisme *chan* (du moins avant le XX^e siècle⁷) ne mentionne généralement aucune pratique martiale de quelque nature que ce soit. En dehors des milieux d'arts martiaux, Zhang Sanfeng n'est jamais présenté comme un pratiquant d'arts martiaux, encore moins comme le fondateur d'une tradition d'arts martiaux. Il n'existe aucune image de Zhang le montrant en posture de combat. Les actions et les textes qu'on lui attribue apparaissent plus tard dans les milieux de pratiquants d'arts martiaux. Et même dans ce contexte, on a vu que les textes traitant d'arts martiaux parlent d'un Zhang Sanfeng ayant vécu durant la dynastie des Song, alors les traditions taoïstes parlent plutôt d'un Zhang Sanfeng ayant vécu à l'époque des Ming, supposant qu'il ait pu y avoir deux personnages du nom de Zhang Sanfeng (un immortel et un pratiquant d'arts martiaux) qu'on aurait amalgamés. De même, les

⁷ Avec la popularisation et la « démocratisation » des arts martiaux en Chine au XX^e siècle, certaines traditions religieuses sont devenues plus sensibles à ce discours sur les arts martiaux. C'est pourquoi on peut voir actuellement au Monastère de Shaolin ou sur le Mont Wudang, des moines-guerriers qui donnent des cours d'arts martiaux à qui est prêt à payer.

textes taoïstes ne parlent généralement pas de pratiques de combat (du moins au sens d'une altercation avec une autre personne) liées à la pratique religieuse. Encore ici, si l'hagiographie de la tradition du *taiji quan* impute à ces personnages l'origine d'un art martial, on ne peut trouver d'évidence historique, d'abord que Zhang Sanfeng ait pratiqué un art martial, ensuite qu'il ait été le fondateur d'une tradition interne d'arts martiaux, et finalement que cette soi-disant tradition interne ait été au fondement de la pratique contemporaine du *taiji quan*. Comme pour les origines techniques et philosophiques, il existe un vide historique qui n'est comblé que par l'imaginaire des pratiquants d'arts martiaux contemporains.

La deuxième période correspond au discours sur les origines historiques du *taiji quan*, c'est-à-dire la période qui s'étale du 17^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Contrairement à la période précédente, le discours qui s'attarde à cette période met en scène des personnages et des récits légendaires qui sont directement liés au *taiji quan*. On voit les grands maîtres de la famille Chen, les premiers pratiquants historiquement identifiés de *taiji quan*, ainsi que de leurs successeurs qui fonderont les grandes écoles encore populaires aujourd'hui : la famille Yang, la famille Wu, la famille Sun, etc. Ces personnages, et particulièrement Wang Zongyue, qui aurait enseigné aux Chen, permettent de combler un vide historique pour ainsi construire une lignée remontant à plusieurs siècles, voire des millénaires.

Que ce soit le discours sur les origines techniques, les origines philosophiques, les origines mythiques ou les origines historiques, cette rhétorique implique un savant mélange d'éléments historiques qui sont intégrés à un contexte mythique, légendaire et religieux. L'important dans ce discours n'est pas tellement de distinguer le mythe de la vérité historique, ce qui est souvent très difficile à faire, mais de comprendre la structure de légitimation d'un discours qui cherche à construire une lignée traditionnelle faisant remonter le *taiji quan* aux traditions taoïstes. Dans ce contexte, on peut qualifier la tradition du *taiji quan* de 'tradition inventée', dans le sens où l'entendent Eric Hobsbawm et Terence Ranger. Une tradition dite « inventée » se définit, selon eux, par une tradition qui se construit sur une continuité historique qui est essentiellement factice. On prend un matériel culturel déjà existant pour l'adapter à une situation nouvelle à travers un processus de formalisation et de ritualisation. Les traditions inventées proposent donc des réponses à des situations nouvelles, mais qui prennent la forme

de références à des situations anciennes (Hobsbawm et Ranger, 1983 : 1-2). Elles apparaissent principalement à l'époque moderne (XIX^e et XX^e siècles) et servent essentiellement à légitimer un ordre social ou étatique. La tradition du *taiji quan* se comprend bien à travers ce modèle. Il faut cependant en distinguer deux degrés : la tradition du *taiji quan* en Chine et la tradition du *taiji quan* en Occident, à travers les livres populaires. L'analyse du discours sur l'origine du *taiji quan* a en effet montré que le matériel culturel utilisé pour construire la tradition (les pratiques d'alchimie interne, la médecine traditionnelle, les textes philosophiques, les personnages mythiques comme Zhang Sanfeng, la notion de *qi*) est un matériel déjà existant dans d'autres traditions, en particulier dans les traditions taoïstes. On constate cependant qu'il existe un vide historique entre ce matériel culturel et la pratique contemporaine du *taiji quan*. Les pratiquants de cet art martial ont donc dû le replacer dans un nouveau contexte, celui des arts martiaux, contexte qui lui-même doit se comprendre dans le contexte historique de la modernité chinoise.

En effet, à la suite de la chute du régime impérial et de la mise en place d'un gouvernement républicain en 1912, les nouveaux dirigeants chinois vont se donner comme mission de redonner à la Chine son prestige à travers le développement d'un sentiment national et patriotique fort. Le but avoué est, entre autres, de se débarrasser de l'image d'« hommes malades de l'Asie » accolée aux Chinois depuis près d'un siècle. Pour ce faire, on adopte le modernisme occidental qu'on adapte à la situation chinoise. Plus particulièrement, ce sentiment national et patriotique va se développer principalement à travers le corps. Il faut se rappeler que, dans la tradition chinoise, le corps est perçu comme un microcosme représentant le corps social, de même que l'univers en entier. Un bon fonctionnement du corps est donc garant du maintien de l'ordre social, lui-même garant d'une harmonie dans l'univers. C'est donc la culture physique (entre autres choses) qui va devenir une courroie de transmission vers le développement du nationalisme chinois. Le gouvernement met alors en place différents programmes où l'activité physique deviendrait un élément de fierté nationale (Davis, 2004 : 21). On introduit différents sports occidentaux dans les coutumes chinoises (en particulier à travers l'introduction des YMCA sur le territoire). Parallèlement, on assiste à une sorte de démocratisation des arts martiaux. Alors que, dans la Chine impériale, les arts martiaux étaient pratiqués à l'intérieur de clans fermés, dans la Chine républicaine, ceux-ci seront ouverts à toute la population. Les

communistes continueront dans la même veine après 1949 en instituant un système étatique d'arts martiaux, et en faisant de ceux-ci, et en particulier du *taiji quan*, le sport national de la Chine.

Les arts martiaux, et le *taiji quan* en particulier, sont donc devenus en partie le véhicule de ce nouveau sentiment national. En récupérant un matériel culturel ancien tiré des traditions taoïstes, on assurait ainsi une continuité historique avec des traditions bien implantées dans la culture chinoise. Que cette continuité historique soit factice n'a ici que peu d'importance. La tradition inventée du *taiji quan* telle que construite à partir du milieu du XIX^e siècle ne cherche pas à expliquer historiquement les origines de l'art martial, mais bien à légitimer, du moins en partie, la construction d'une société qui cherche à se restructurer dans un cadre nationaliste moderne.

La question se pose cependant face à la valeur de ce discours pour un public occidental. On peut en effet se demander de quelle manière la littérature sur le taiji quan analysée ici, qui s'adresse à un public occidental, réussit à rejoindre ce public avec un discours qui fait référence à des pratiques, des croyances, des personnages et une vision mythique du monde qui sont complètement extérieurs à la culture qui reçoit. Ce qui est étonnant, c'est que la plupart des auteurs présentent ce matériel culturel comme des mythes. La plupart des auteurs admettent que le récit de Zhang Sanfeng est un mythe et qu'il est probable qu'il ne soit pas à l'origine du taiji quan. De même, plusieurs auteurs décrivent les similitudes entre la pratique du taiji quan et les pratiques d'alchimie interne anciennes du taoïsme, mais en admettant qu'il n'existe pas de preuve historique concrète qui lie les deux phénomènes. Le taoïsme est peu connu en Occident ; pourquoi alors insister sur le caractère taoïste d'une pratique qu'on cherche à mettre en valeur dans la culture occidentale ? La réponse se trouve, encore ici, en partie dans la notion de tradition inventée. Ce discours sur les origines du taiji quan dans les livres populaires ne sert généralement pas à démontrer les origines historiques de l'art martial en tant que tel, mais bien de légitimer une cohésion sociale au sein d'une communauté de pratiquants. Ceux-ci ne se préoccupent pas tellement de savoir si Zhang Sanfeng est réellement le fondateur historique du taiji quan ou si les exploits surhumains des maîtres passés sont authentiques. Mais ce discours se veut plutôt une stratégie qui permet de construire une tradition structurée à laquelle les pratiquants peuvent s'identifier. Cette analyse tend à confirmer l'hypothèse que John J. Donohue avait énoncée en 1994 au sujet de la

pratique des arts martiaux japonais aux États-Unis : « *More important than the search for self-defense, I believed that the quest for self-definition is one which many martial artists pursue through their studies* » (Donohue, 1994 : 13). À cela, on pourrait ajouter le contexte religieux moderne de l'Occident (qui inclut ce qu'on appelle communément les « spiritualités contemporaines ») qui a permis de développer tout un attrait pour les « spiritualité orientales » depuis les années 1960.

Dominic LaRochelle
Candidat au doctorat en science des religions
Université Laval, Québec

Bibliographie

Livres populaires

- ANTONI, Charles (1977), *Tai-Chi-Chuan ou la sagesse du corps selon le Tao*, Paris, Épi s.a.
- BARRETT, Rick (2006), *Taijiquan Through the Western Gate*, Berkeley, Blue Snake Books.
- BOND, Joey (1997), *See Man Jump... See God Fall. Tai Chi vs Technology*, San Diego, Promotion Publishing.
- BRELOW, Arielev (1995), *Beyond The Closed Door. Chinese Culture and the Creation of T'ai Ch'i C'huan*, Jerusalem, Almond Blossom Press.
- CARMONA, José (1995), *Le Taiji Quan des origines. L'enseignement de maître Wang Bo de Shanghai*, Paris, Guy Trédaniel.
- CHENG MAN-CH'ING (1981), *T'ai Chi Ch'uan. A Simplified Method of Calisthenics for Health & Self Defense*, Berkeley, North Atlantic Books.
- CHEN, William C.C. (1989 [1973]), *Body Mechanics of Tai Chi Chuan*, États-Unis, William C.C. Chen.

- CHUCKROW, Robert (1998), *The Tai Chi Book. Refining and Enjoying a Lifetime of Practice*, Boston, YMAA Publication Center.
- DA LIU (1986), *T'ai Chi Ch'uan and Meditation*, New York, Schocken Books.
- DELZA, Sophia (1961), *T'ai Chi Ch'uan. Body and Mind in Harmony. An Ancient Chinese Way of Exercise to Achieve Health and Tranquility*, North Canton, Good News.
- DOUGLAS, Bill (1999), *The Complete Idiot's Guide to T'ai Chi & QiGong*, New York, Alpha Books.
- HABERSTZER, Roland (1998), *Tai ji quan. Les formes Yang*, Paris, Amphora.
- HORWITZ, Tem (2003), *Tai Chi Ch'uan. The Technique of Power*, États-Unis, Cloud Hands.
- HORWOOD, Graham (2002), *Tai Chi Chuan. The Code of life. Revealing the Deeper Mysteries of China's Ancient Art for Health and Harmony*, St-Paul, Dragon Door Publications.
- JOU TSUNG HWA (1988 [1981]), *The Tao of Tai-Chi Chuan. Way of Rejuvenation*, New York, Tai Chi Foundation.
- KAUZ, Herman (1974), *Tai Chi Handbook. Exercise, Meditation and Self-defense*, New York, Double day.
- KLEIN, Bob (1984), *L'esprit du T'ai-chi-ch'uan*, Monaco, du Rocher.
- LIANG T.T. (1977 [1974]), *T'ai Chi Ch'uan For Health and Self-Defense. Philosophy and Practice*, New York, Vintage Books.
- MAISEL, Edward (1972 [1963]), *Tai Chi for Health*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- MONTEKIO, Becerril, Victor M. (1993), *Le Taiji Quan d'Est en Ouest*, Paris, Guy Trédaniel.

- OLSON, Stuart Alve (2001), *T'ai Chi According to the I Ching. Embodying the Principles of the Book of Change*, Rochester, Inner Tradition.
- SIEH, Ron (1992), *T'ai Chi Ch'uan. The Internal Tradition*, Berkeley, North Atlantic Books.
- WONG KIEW KIT (2002), *The Complete Book of Tai Chi Chuan. A Comprehensive Guide to the Principles and Practice*, Boston, Tuttle Publishing.
- YANG JWING-MING (1982), *Yang Style Tai Chi Chuan*, États-Unis, Unique Publications.
- YANG JWING-MING (2003), *Taijiquan Theory of Dr. Yang, Jwing-Ming. The Root of Taijiquan*, Boston, YMAA Publication Center.

Ouvrages de référence

- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas (1990 [1967]), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.
- BILLETTER, Jean-François (2002), *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- CHOW, David et SPANGLER, Richard (1977), *Kung Fu. History, Philosophy, Techniques*, Californie, Unique Publications.
- CREEL, H.G. (1956), « What is Taoism? », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76, n° 3, p. 139-152.
- DAVIS, Barbara (2004), *The Taijiquan Classics. An Annotated Translation. Including a Commentary by Chen Weiming*, Berkeley, North Atlantic Books.
- DESPEUX, Catherine (1989), « Gymnastics : The Ancient Tradition » dans : KOHN, Livia (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, p. 225-261.
- DONOHUE, John J. (1994), *Warrior Dreams. The Martial Arts and the American Imagination*, Westport, Bergin & Garvey.

- FAURE, Bernard (1986), *Le traité de Bodhidharma*, Paris, Le Mail.
- FAURE, Bernard (1993), *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- GREEN, Thomas A. (2003), « Sense in Nonsense : The Role of Folk History in the Martial Arts » dans : Green, Thomas A. (dir.), *Martial Arts in the Modern World*, Westport, Praeger.
- HENNING, Stanley (1981), « The Chinese Martial Arts in Historical Perspective », *Military Affairs*, p. 173-178.
- HENNING, Stanley (1994), « Ignorance, Legend and *Taijiquan* », *Journal of the Chen Style*, Taijiquan Research Association of Hawaii, vol. 2, n° 3, p. 1-7.
- HENNING, Stanley (1999), « Academia Encounters the Chinese Martial Arts », *China Review International*, vol. 6, n° 2, p. 319-332.
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (dirs.), (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRKLAND, Russel (2004), *Taoism. The Enduring Tradition*, New York, Routledge.
- KOHN, Livia (2001), *Daoism and Chinese Culture*, Cambridge, Three Pines Press.
- LIU KIA-HWAY (1967), *Tao-tö king*, Paris, Gallimard.
- MILLER, James (2003), *Daoism. A Short Introduction*. Oxford, One World.
- PÉPIN, Jean (1989), « Tradition », *Encyclopaedia Universalis*. 22, Paris, p. 827-828.
- ROBINET, Isabelle (1989), « Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought », dans : KOHN, Livia (dir.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Center for Chinese Studies, p. 297-330.

- SEIDEL, Anna (1970), « A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang Sanfeng » dans : DE BARY Wm. Theodore and the Conference on Ming Thought (dirs.), *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press.
- SHAHAR, Meir (2008), *The Shaolin Monastery. History, Religion, and the Chinese Martial Arts*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- SIEGLER, Elijah (2003), *The Dao of America: The History and Practice of American Daoism*, Thèse de doctorat, University of California, Santa Barbara.
- SPIESSBACH, Michael F. (1992), « Bodhidharma. Meditative Monk, Martial Arts Master or Make-believe? », *Journal of Asian Martial arts*, vol. 1, n° 4, p. 10-27.
- WILE, Douglas (1996), *Lost T'ai-chi Classics from the Late Ch'ing Dynasty*, New York, State University of New York Press.
- WILE, Douglas (1999), *T'ai Chi's Ancestors. The Making of an Internal Martial Art*, New York, Sweet Ch'i Press.
- WONG, Shiu Hon (1979), « The Cult of Chang San-feng », *Journal of Oriental Studies*, vol. 17, p. 10-53.